

ا ر٢١٦
ت ٠ ١

التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن الهمام ،
تأليف ابن أمير حاج ، محمد بن محمد
ـ ٨٧٩هـ ٠ كتب في أوائل القرن الثاني عشر
الهجري تقديرا ٠
٢ج (٣٤٤+٣٢٤ق) ٢٣ س ٢٨ × ١٧ سم
نسخة حسنة ، بآخر الجزء الثاني نقص ، خطها
نسخ معتاد مستكمل بالشناشة بخط تعليق حسن ،
طبع ببولاق سنة ١٣١٦ هـ ٠
الاعلام (ط٤) ٧: ٤٩ دار الكتب المصرية ١: ٢٨١

٧٦٤٢

أ ـ أصول الفقه الاسلامي أ ـ المؤلف
ب ـ تاريخ النسخ ج ـ شرح التحرير د ـ شرح
ابن أمير حاج على التحرير لابن الهمام ٠

مقام ناقص في أول الموضوع

الفصل الرابع في المحكوم عليه

٣٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ابدا دايما مويدا الى يوم الدين
الفصل الرابع في المحكوم عليه المكلف مسئلة تكليف المعدوم معناه
قيام الطلب للفعل او الترك ممن سيوجد بصفة التكليف من التعلق للطلب وهذا
المعنى للمعدوم في الازل هو المعتبر في التكليف الازلي تكليف المعدوم بهذا المعنى ممتنع
عند الاشاعرة وحكى امتناع تكليف المعدوم عن غيرهم قالوا لان في تكليفه يلزم امر و
نهي وخبر بلا مامور ومنهي ومخبر وهو لغو ولزوم ذلك ممتنع فيمتنع الملزوم قلنا يلزم ذلك
في اللفظي ذي التعلق التنجيزي من الامر والنهي والخطاب الشفاهي في الخبر اما الطلب
النفسي فتعلقه بذلك المعنى بالمعدوم واقع تجده في طلبك صلاح ولد سيوجد ان وجد
وتجد معنى الخبر في نفسك متعددا للاعتبار وغيرها ما حقيقة الامرية والنهية والخبرية
المتعلقة بالمخاطب موجود بعروض التعلق التنجيزي بالنفسي حيث تنحوا عنه التعلق فهو ا
اي النفسي عند مختبا ولذا المعنى واذا ثبت له التعلق فبذلك المعنى فلا خلاف في المعنى لكن هذا
لنا بناء على القول بالنفسي كما هو الحق والله سبحانه اعلم مسئلة يصح عند الجمهور تكليفه
تعالى ما علم انتفاء شرط وجوده الذي ليس بمقدور للمكلف في الوقت اي وقت الفعل كما لو
امر الله نبيا بصوم يوم علم موته قبل الغد خلافا للامام والمعتزلة والاتفاق على صحة التكليف
بالفعل فيمن لا يعلم انتفاء شرط وجوده الذي ليس بمقدور للمكلف وقت فعله
وهو مختص في غيره تعالى كقول السيد لعبده صم غدا عند عالم ببقاء حياته الى الغد
لنا لو شرط لصحة التكليف العلم للمكلف بالوجود للشرط الذي ليس بمقدور في وقت

الفعل

الفعل لم يعص مكلف بالترك للاستلزام اي الترك انتفاء ارادة الفعل لان الفعل
المكلف مشروط بالارادة وهو انتفاؤها معلوم له تعالى فلا تكليف به لعلم الله تعالى
بانتفائها فلا معصية لانها مخالفة التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين ويلزم في تجويزه
تعالى انتفاء العلم بالتكليف ابدا وهذا دليل ثان فهو عطف على لم يعص لتجويز الانتفاء
الى التجويز المكلف انتفاء شرط الوجود في الوقت واجزائه لو كان الوقت موسعا
لفقيه اي عند وجدان الشرط بتجويز موته قبل فعله في كل جزء من اجزاء الزمان واذا
جوزوا في كل جزء هو منه انتفاء شرط التكليف في الجزء الذي بعده لم يجزم بانه
مكلف في ذلك والعلم بالتكليف لا بد من كونه سابقا على الامتثال وذلك بالعلم
بكونه متعلق الصفة التكليف الى وقت الامتثال فاذا فرض انه لا يعلم علم شرط
التكليف وهو مستلزم لعدم العلم بالتكليف اذا لم يعلم وجود شرط التي لم يعلم وجوده
واذا لم يعلم التكليف لا يتصور الامتثال فيمتنع الامتثال ولو فعل لانتفاء العلم بالتكليف
ويلزم اي انتفاء العلم بالتكليف عدم اقدام الخليل عليه السلام على الذبح لولده لانتفاء
شرط حصله عند وقته وهو عدم النسخ اللازم باطل لانه اقدم عليه قطعا وهذا دليل
ثالث فهو عطف على ما قبله او على ما قبل قبله والاجماع على القطع بالتكليف بتحقق
الوجوب والتحريم قبل المعصية بالمخالفة والتمكن من الفعل فانتفى بواسطة
هذا الاجماع ما يقال لي ما اعترض على هذا من ظن ان الاقدام منه اي من
الخليل صلى الله عليه وسلم على ذبح ولده ومن غيره اي من غير الخليل
على الواجب لظن التكليف لظن عدم الناسخ بناء على ان الاصل عدمه وهو ان ظن
التكليف مع ظن عدم الناسخ كاف في لزوم العمل كوجوب الشروع في الغرض
بنية الغرض اجماعا ولو لم يكن عالما ببقائه الغرض قالوا اي المعتزلة لو لا
لو لم يشترط في صحة التكليف بالفعل العلم بوجود شرط الذي ليس عنده ولي المكلف
في وقته لم يشترط امكان الفعل لان ما عدم شرطه غير ممكن وهي في تكليف
المحال نفسه اي نفي التكليف بغير الممكن والجواب النقض الاجمالي بتكليف من علم

من لم يعلم الا البقاء اي التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه
لان عدم امكان الفعل الذي هو عدم شرطه بالنسبة الي المامور مشترك بين ان
يكون الامر عالما بعدم شرطه كما في امر الله تعالى او جاهلا كما في ان شاهد
مثل امر السيد غلامه من غير تاثير لعلم الامر او جهله في ذلك فانه يلزم ان لا يصح
هذا التكليف وقد صح اتفاقا وبالجملة بان الامكان المشروط في التكليف كون
الفعل يتاتي اي يمكن ايجاده وجود وقته وشرائطه لا ان شرط التكليف وجودها
اي شرائط الفعل بالفعل لان عدمها اي شرائط الفعل لا ينافي الامكان الذاتي للفعل
والذاتي للفعل هو الشرط في التكليف به والا لم يصح تكليف كل من مات على كفره و
معصيته لان علمه تعالى متعلق بانه لا يؤمن ولا يتوب قالوا ثانيا لو صح التكليف مع
علم الامر بالانتفاء لشرط صح التكليف مع علم المامور بانتفائه اذ المانع من الصحة
ثم انما هو عدم امكانه اي الفعل دونه اي الشرط لان شرط التكليف الامكان
وهو اي عدم امكانه مشترك بين علم الامر بالانتفاء وعلم المامور به الجواب بمنع ما
ماذكر من الصحة بل المانع منها انتفاء فائدة التكليف وهو اي انتفاؤها انما يكون
اذا انتفى الشرط في علم المامور لا في علم الامر فانها اي فائدة التكليف فيه اي في انتفاء
الشرط في علم الامر الا ابتلاء للمامور ليظهر عزمه اي المامور على الفعل وبشره به
وضدهما اي العزم والبشر وهو الترك والكراهة لو لم يكن ذلك اي ظهور العزم
والبشر وضدهما لتحقق الطاعة والعصيان فالطاعة على ظهور العزم
والبشر والعصيان على ظهور ضدهما واعلم ان هذه المسئلة ذكرت في اصل
ابن الحاجب وليس معنى جواز التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه من
المكلف به وهم ذكروا في مسئلة شرط المطلوب الامكان الاجماع على وقوع
التكليف به اي بما علم تعالى عدم وقوعه فكانت الخلاف مناقضة كما ذهب اليه
غيره واصحهن شارحي كلاسيما ماذكر السبكي ثم على تقديره اي الخلاف يكون عن
الاكثر ان يقال انا القطع بوقوع تكليف كل من مات على كفر ومعصيته بالايمان

والاسلام بان ذكره اي الجواب بكفر بانكاره بضرورة دين لانا نعلم بالضرورة
من الدين ان الكفر مامورون بترك الكفر الى الايمان فانكاره ولحبا بالايمان
كفر اجماعا استبعد الخلاف خصوصا من الامام واما السبكي فقال
الوقوع بشرط ان علم الامر الشرط واقعا فلا اشكال في صحة التكليف وان جهله
ويعترض في السيد امر عبده كذلك ونقل المصنف الاتفاق عليه وفيه
نظر وان علم انتفاؤه فعلى قسمين احدهما ما يتبادر الذهن اليه حين
اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز ثان السامع من سمع التكليف يتادي ذهنه
الي انه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي يخالف فيه امام الحرمين والثاني خلافه
وهو ما كان مصاحبا لا يتبادر اليه الذهن وهو تعلق علم الله مثلا بان زيدا
لا يؤمن فان انتفاء هذه التعلق شرط في وجود ايمانه ولكن السامع تقضي بامكان
زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام والمعتبره
وهو ما سبق نقل الاجماع عليه ثم قال الحل ان هذه المسئلة لا ترجمها الفيئا
بما ترجمها المصنف وانما هي مترجمة عندهم بما جعله المصنف فائدة لها وهو انه
هل يعلم المامور كونه مامورا في اول وقت توجه الخطاب اليه ام لا يعلم ذلك
حتى يمضي عليه زمان الامكان لان الامكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط
جاهل بالمشروط لا محالة قال اصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثاني واختار
امام الحرمين وهي في الحقيقة في زمن تحقق الوجوب على المكلف لا في صحة
التكليف وعدمه ولكن عبارة الكتاب قاصرة فالفعل الممكن بالنسبة الى امر الله
تعالى به عنده فسمع الامر في زمن ثم نفرض زمن يليه لا يعلم العبد ادراكه انه
مامور مع ان من المحتملات ان ينقطع عن الفعل قاطع عجز او موت او نحوهما
ويكون مشكوكا في ذلك لان التكليف مشروط بالسلامة في العاقبة وهو لا يحققها
اصحابنا على الاول يرون ذلك محققا مستفادا من صيغة الامر وانما الشك
في رافع يرفع المستقر والمعتزلة على العكس والله تعالى اعلم قبل ما نحو التكليف

المحال مجمعون على ان شرط التكليف فهم اي التكليف اي تصوره بان يفهم المكلف الخطاب قدر ما يتحقق ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وبعض من جوزه اي تكليف المحال بنى على هذا ايضا لانه اي تكليف المحال عنده قد يكون للابتلاء وهو اي الابتلاء والاختبار يتحقق هنا لان الابتلاء بدون الفهم لا يصح واستدل كما في اصول ابن الحاجب وغيره للمختار بانه لو صح تكليف من لا يفهم التكليف كان تكليفه طالب حصول الفعل منه بقصد الامتثال لانه معنى التكليف وهو اي طلبه بهذا القصد ممتنع ممن لا يشعر بالامر وقد يدفع هذا الاستدلال بان المستحيل في تكليف من لا يفهم التكليف الامتثال ولا يجب امتثال الامتثال منه استحالة التكليف اي تكليفه اذ غايته اي تكليف من لا يفهم تكليف بمستحيل وبلا فائدة الابتلاء وبعد ذلك اي جواز تكليف من لا يفهم التكليف ممن يجيز عليه اي على الله تعالى تعذيب الطائع تعالى عن ذلك جوازه هذا اولى من جواز تعذيب الطائع وايضا لو صح تكليف من لا يفهم التكليف صح تكليف البهائم اذ لا مانع فيها اي البهائم من التكليف سوى عدم الفهم وقلنا لا نمنع عدم الفهم التكليف ولا يتوقف مجيز تكليف المحال عن التزامه الوقوع بل هي اي علة ثبوت التكليف الاختيار اي اختيار الله تعالى ولم يثبت ولو جعل هذا الخلاف وخرج ضلالا بالقطعيات المانع من تكليف من لا يفهم التكليف يقول لا لنا ذنا على ان الواقع اي المحقق في نفس الامر نقيضه اي تكليف وهو عدم تكليف فيمتنع التكليف بلا ائمة التكليف والا لزم اجتمع النقيضان وهما تكليفه وعدم تكليفه وهو باطل والمجيز تكليفه مجيز بالنظر الى مفهوم تكليفه وهو الزام ما فيه كلفة او طلبه على الخلاف بالنسبة الى من له القدرة عليه اي على الفعل على نحو ما قدمناه في الحاكم امكن من الكلام ان يقول قائل يختلفون في جواز تكليف ما لا يطاق وتعذيب الطايع

لفظي

لفظي قالوا ايضا ولم يصح تكليف من لا يفهم التكليف لم يقع لكنه وقع وكيف لا وقد كلف السكران حيث اعتبر طلاقه واطلاقه احيب بانه اي باعتبارهم منه اي ربط المسببات باسبابها وضعا كربط وجوب الصوم بالشهر والشهر لا من التكليف قالوا ايضا قال تعالى لا تقربوا الصلوة والاية تخاطب الى السكارى حال السكران لا يميلوا وهو تكليف لمن لا يفهم التكليف احيب بانه اي الاستدلال بها لمعارضته قاطع وهو الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم بظاهر وهو الاية فوجب تاويله اي الظاهر لانه تاول للقاطع اما بانه نهي عن السكر عند قصد الصلوة لان النهي اذا ورد على واجب شرعا وقد يقيد بغيره واجب ان يصرف الى غير الواجب فلا يكون النهي في الاية السكران على الصلوة لكونها واجبة بل نهيا للصاحي عن السكر كما اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي وقد تقيد بغيره حيث ينصرف الى القيد كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانه نهي عن عدم الاسلام عند الموت عن الاسلام وحرف النفي اذا دخل على جملة يتوجه النفي الى القيد غالبا او بانه نهي الثمل بفتح المثلثة وكسر الميم قيل هو من بعث باوايل الطرب ولم يزل عقله دون الطافح لعدم اثبت فيما ينبغي ان يأتي به في الصلوة كالغضب ويؤيده قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون ومن ذكر هذا التاويل ابن الحاجب قال السبكي ولو قال النشوان بدل الثمل لكان اولى فان الثمل والطافح سواء وهو من اخذ الشراب وفي الحديث الصحيح لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم على حمزة وجعل حمزة يصعد النظر ثم قال وهل انتم الا عبيد لابي فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ثمل اي سكران شديد السكر قال المصنف ولا يخفى انه اي الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم انما يكون قاطعا بلزوم اجتماع النقيضين على تقدير تكليفه كما ذكرنا في الجمع بين قولي المانع له والمجيز له والا لم يكن قطعيته بذلك فممنوع كونه قاطعا عندهم اي المجيزين كيف وقد ادعوا الوقوع ثم لقائل ان يقول

لو كان النهي خطابا له حال سكره فيض وان كان قبل سكره كما هو التاويل الاول
استلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره ايضا اذ لا يقال للعاقل اذا اجنبت
فلا تغتسل كذا لان اضافة الخطاب الى وقت بطلان اهليته واتضح كلام افاده
للمصنف انه لو لم يخاطب هذا الخطاب بالترك عليه حال سكره لم يفد لانه
وان كان توجيه الخطاب ابتداء في حال صحوه لكن المطلوب الترك في حال
سكره مطلوبا منه الترك وهذا هو معنى كونه مخاطبا حال سكره وقال
الشيخ معقب التاويل الاول ولقائل ان يقول هذا صريح في تحريم
الصلوة على النشوان مع حضور عقله بحجة عدم التثبت ولا نعلم من قال به ثم
قال والحق الذي يرتضيه منهيا ونرى ارتداد الخلاف السابق في ان من لا
فهم له امكان انكان لا قابلية كالبهايم فامتناع تكليفه مجمع عليه سواء خطاب
التكليف وخطاب الوضع لقيام نقم وقد تكلف صاحبها في ابواب
خطاب الوضع بما فعله على ما فصله الفقيه وان كانت له قابلية فاما
ان يكون معذورا في امتناع فهمه كالطفل كالنايم ومن اكره على
شرب ما اسكره فلا تكليف الا بالوضع واما ان يكون غير معذور كالعاصي
بسكره تغليظا عليه وقد مضى انا مضى على هذا ثم قال ولشهد للتفرقة
بين الصبي قابلية ومن لا قابلية له ايجاب الضمان على الاطفال دون
الميت فان اصحابنا قالوا انتفخ ميت وتكسرت قارورة بسبب انتفاخ
لم يجب ضمانها انتهى انتهى وجميع هذا حسن وقد صرح مشايخنا ببعضه
وقواعدهم لا يبنوا عنه والله اعلم هذا واستلزم القول بان
الفهم شرط التكليف اشتراط العقل الذي به الاهلية للتكليف فالحنفية
قالوا العقل به من منتهى درك الحواس فيبدا به المدرك القلب اي الروح
والنفس الناطقة فيدركه اي القلب المدرك بخلقه تعالى فالنور الذي ادركها
اي النفس المدركة فشهوطة اي ادراكها كالضوء للبصر كما ان الضوء شرط

عادي

معالم ... حوال الموضوع
النفس الى الحكم عليه

عادي في ايصاله اي الدرك المجردات الى النفس بخلقه تعالى ويقتضي ما ذكر من هذا
التعريف ان ادرك الحواس الظاهرة مبدا وهو جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة
وهي جنس اللمس وهو قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء
من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو
ذلك ثم كون اللامسة قوة واحدة يدرك جميع الملموسات قول الجمهور وفي القانون
اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال اللمس اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك بها الطعوم والسمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تنبتا
من النابت منهما يسارا وبالعكس النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع
صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
الحدقة اليسرى يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحسن
والقبح وغير ذلك والشم وهو قوة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرايحة الى الخيشوم فيه اي قال صدر الشريعة وغيره اي المبدا
ارتسام المحسوسات او انطباع صورها اي المحسوسات فيها اي الحواس
المذكورة لا انفسها فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا
وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود الحاصل
في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهايته
اي دركها في الحواس الباطنة الحس على ما هو المشهور وهي الحس المشترك
في مقدم الدماغ وهو قوة مرتبة في مقدم البطن الاول من الدماغ ومبادي
عصب الحس تجتمع فيه صور جميع المحسوسات فتدركها فيودعها الى
الحس المشترك خزانته يعني الخيال يحفظها اذ هي قوة مرتبة في موخر البطن الاول

الاولى من الدماغ يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس
المشترك ثم المتفكرة وهي قوة مترتبة في الجزء الاول من الطق البطن
الاوسط من الدماغ فيها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة
المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان
او عديم الراس والمراد بالصور ما يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة
وبالمعاني ما لا يمكن فلا جرم ان قال تاخذها اي المتفكرة صور المحسوسات
منه للتركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني
المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس والمراد بالصور ما
يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة وبالمعاني ما لا يمكن فلا جرم
ان قال تاخذها اي المتفكرة صور المحسوسات منه التركيب كما تاخذه المفكرة
من خزانة الوهم اي قوة الحافظة المؤخر اي مؤخر الدماغ مستودعا انه
من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس فالوهم قوة مترتبة في آخر البطن الاوسط من الدماغ
بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اي التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة
في المحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو والحافظة قوة مترتبة في البطن الاخير من الدماغ
بها المعاني الجزئية التي ادركها الوهم ثم الحاصل ان في المقدم الحس المشترك
والخيال والخزانة وفي المؤخر الوهم والحافظة خزانته وفي الوسط المفكرة
ثم كان الحس المشترك في المقدم ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون
التهدي اليه سهلا ثم وليه الخلاف الخيال اي خزانة الشي خلفه ثم الوهم في
مقدم المؤخر ليكون الصورة الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة مؤخره لانها
خزانته والمفكرة في البطن الاوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها
الاخذ منها بسهولة وهذا الاخذ ابتداء عمل العقل ثم كون هذا الحال
حال القوى المذكورة فهو المذكور في المواقف والمقاصد قال الشريف والمشهور
في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الوسط الوسط

والوهمية

سطرها منيه ٢ م الى الموضع
الفصل الرابع في الحكم على

والوهمية مؤخره والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
الا انضمار بعضها من الحواس فيكثر مصادمته للوقاية الى الاختلال ولما احتاج ثبوت
هذه الحواس الباطنة الى جمع بينها عند كثير من اهل الشرع ولم يكتف في
الاستدلال على وجودها بكون فساد هذه البطون التي في محالها توجب فساد
ذلك الامر ولولا اختصاص كل هذه القوى بمحلها لما كان الامر كذلك اذ هي
مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات المادية بالذات وان الواحد
لا يكون مبدا لاثنين وكلاهما باطل على اصول الاسلام ثم لم لا يجوز ان يكون القوة
واحدة فلها الات هذه الشرائط تعدده فتعدد تلك الافعال عنها بحسب تعددها
كما جوزه في مواضع اخرى ثم نفيد الشي بفساد عضو محله لارتباط بينهما كما في ا
نبات اللحية يقطع الانثيين وكان الحق هو الادراك وهو بخلقه تعالى يعني انه
تعالى يخلق الادراك المدركات كما بينا كما كان في النفس هو عند وجود السبب العادي
له وبعده كما هو الحق لم يرد القاضي الباقلاني على ان العقل بعض العلوم الضرورية
المسطور في المواقف والمقاصد معنى هذا الاشعري بلفظ العلم بلفظ الضروريات
اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم
يصح انفكاكه بان يوجد علم لا عقل ومعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم
بجميع الضروريات لما اتصف على من فقد الفئة شرطها من النقاب والتجربة
او ثانيا وخفي ذلك مع انه عاقل اتفاقا ولو كان العلم بالنظريات لكان متاخرا
عن نفسه لانه مشروط بكمال العقل فيكون متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفس
العقل ولعترض بانا لا نسلم انه لو كان غيرها جاز انفكاكهما لجواز تلازم المتغايرين
بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كالجوهر والحصول في الحيز وقد يوجد العاقل
بدون العلم كما في النوم نعم في شرح المواقف للشريف وقال القاضي هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات انتهى وحكي نحو هذا
امام الحرمين في اوائل كتاب الارشاد قال الشريف ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا

عن نفس الانسان فيكون المراد بالعقل هنا النور المعنوي الحاصل باشراق ذلك
النور على النفس والمدرك وهو عطف تفسيري لها الادراك وهو فاعل الحصيل لما هو
للجوهر كما ذكر صدر الشريعة احتمالا آخر قلنا ايضا لانه ليس من صفات المكلف
ايضا بل هو من توابع الجوهر الاول وكلامه مع ان ما يحصل باشراقه وافاضته
عندهم اي الفلاسفة العقل العاشر يملك القمر واليه يلبسون الحوادث اليومية
على ما هو كفرهم لا العقل الاول ولكنا نبعد من الصواب جعله اي النور الذي
هو تفسير العقل هنا المرتبة الثانية من مراتب النفس الناطقة بحسب ما لها من
العقل وهي اربع على المشهور المرتبة الاولى استعداده نحو الكمال وهو محض قابلية
النفس الادراك المعقولات مع خلوها عن ادراكها بالفعل كالاطفال فان لهم
في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الا
حال حاصلا لسائر الحيوانات سمي عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور القابلة لها فلقوة الطفل الكتابة المرتبة الثانية استعدادا
متوسطا وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا
بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد
لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في هذا اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات
الاستعداد المرتبة الثالثة استعداد قريب جدا وهو الاقتدار على استحصال النظريات
متى شاءت من غير افتقار الى الكسب جديدا لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب ويقدر ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل المرتبة الرابعة الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
معقولة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج
نفوسنا من القوة الى الفعل فيما لها من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا فانه
انما يقال اعني العقل بالملكة وانما كان هذا الانسب بالنور المذكور مما ذكرناه اي لهذه المرتبة
اي يخصوصها النفس لانه هنا والمسمى بالعقل بالملكة هي النفس فانه في المرتبة الاولى المرتبة

التي

التي بها النفس لكن في شرح المقاصد يختلف عبارات القوم في ان المذكورات
اسامي لهذه الاستعدادات والكمال وللنفس عبارات القوم في ان المذكورات باعتبار
تماتصفها بها او للقوى في النفس هي عبادلها مثلا تارة ان العقل الهيولاني
هو استعداد النفس لقبول العلم الضرورية وتارة انه قوى استعدادها وقوة من شانها
الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدا الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا الى
في انتهى وح فلا نبعد ان يكون النور الذي هو تفسير العقل هنا هو العقل
بالملكة مرادا به القوة المذكورة كما تقدم وكيف لا فالمراد بالقوة المعنى الذي يصير به الشيء
فاعلا كما في التلويح وعزهم نص عليه وعلى ما تقدم ان يقال وكل هذه الاحتمالات
على هذه الوجوه فضلات الفلاسفة لا يليق الشرعي اي بالحكم الشرعي الناعليها
اذ لم يصح اعتبارها شرعا انه يتفاوت العقل بحسب الفطرة بالاجماع وشهادة من
الاثار فرب صبي عقل من بالغ ومن الاخبار ففي صحيح البخاري عن النبي صلعم ما رايت
من ناقصات عقل ودين اذهب للرجل الحازم من احداكن يا معشر النساء ولا ثابت
التكليف بكل قدر فانيط بالبلوغ اي ببلوغ الادمي حال كونه عاقلا ويعرف كونه
عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل
العقل وان كانت متعاديه كان قاصر العقل لان الشرع اقام اعتدال الحال
بالبلوغ عن عقل بلاغة مقام كمال العقل في توجيه الخطاب تيسيرا على العباد ثم صار
صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط الاعتبار
كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد المعروض ان النسب الظاهر اذا اقيم
مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما ولما قبله اي البلوغ هل يوجد
التكليف في صبي عاقل فعن ابي منصور اي ترمذي وكثير من مشايخ العراق
كما استفاد في الفصل الثاني في الحاكم والمعتزلة اناطة وجوب الايمان
به اي بالعقل وعقابه اي الصبي العاقل بتركه اي الايمان مساواة للبالغ
في كمال العقل وانما عذر من عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل

القلب عـلى ان عندهم ولا عن المشايخ كمال العقـل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته
كما ان العبد موجد لافعاله وتفاداى وجوب الايمان على الصبي انفاقـل
باقي للحنفية دراية لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثـة
عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه
ابو داود والنسائي والحاكم وصحح اذ معناه كما قال النووي امتناع التكليف لا انه
رفع بعد وضع انتهى لكن في السنن الصغرى للبيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ
بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق فلت كانت تتعلق بالتمييز انتهى ونحوه في
المعرفة له ايضا فان ثبت هذا صح ان يكون الدفع بالنسبة الى الطهر بعد الوضع
والله تعالى اعلم وحمله الرابع بدون الايمان كما قال العراقيون لا موجب له بدراية
لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفها الايمان كما سلف في الفصـل
الثاني في الحاكم بيان هذا واضحا واتفق عز اطائفة من البخاريين الحنفيين
الى الوصال الايمان على بالغ عاقل وبلغته دعوة على التفصيل السابق في الفصل
المذكور وجه وهذا فصل واخص الحنفية بعقده في الاهلية اهليـة
الانسان للشيء صلاحيته لصدوره ومنه وقبوله اياه وهي ضربان اهلية
الوجوب للحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء كونه معتبرا فعله
شرعا والاول بالذمة وصف شرعي به الاهلية لوجوب ما له من الحقوق
المشروعة قال كانت تتعلق بالتمييز انتهى ونحوه في المعرفة قوله ايضا
فان ثبت هذا صح ان يكون الدفع بالنسبة الى الطهر بعد الوضع والله تعالى اعلم
اذ الوجوب شغل الذمة وارد بان هذا صادق على العقل بالمعنى السابق وان
الادلة لا تدل على ثبوت مغاير للعقل واجيب منع ان العقل بهذه
الحيثية بل هو محل فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة
حتى لو فرض ثبوت العقل بدون هـذا

هذا

الفصل الثاني في الحاكم

الوفد السادس ... الكريم عليه

٣٥٣

هذا الوصف بان ركب في حيوان غير آدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان
هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقـل
بمنزلة الشرط وتعقب بان المفترض مانع كون الوصف الذي يبنى عليه الوجوب
امرا آخر غير العقل فلا وجه لمنع ان المنع بهذه الحيثية ثم القول بان الوجوب مبني على
هذا الوصف ليس له ان يأتي على مجرد الدعوى ثم ظاهر التقويم يشير الى ان المراد بالذمة
العقل ونحن لا نسلم ومنا لمجره الذمة نفس ورقبته لها ذمة وعهد فالرقبة
تفسير النفس والعهد تفسير الذمة والمراد بها اي الذمة العهد المشار اليه في قوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم الآية وقد جاءت السنة موضحة ذلك ففي صحيح الحاكم عن ابي
ابن كعب في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية قال
جمعهم له يومئذ جميعا ما هو كائن الى يوم القيمة فجعلهم ارواحا ثم صورهم ثم استنطقهم
فتكلموا واخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فلا تشركوا بي شيئا
فاني ارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل عليكم كتبي فقالوا نشهد
انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ورفع لهم ابوهم آدم فرأى فيهم الغني
والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال يا رب لو سويت بين عبادك
فقال اني احب ان اشكر ورأى فيهم الانبياء مثل السرج وخصوا بميثاق
آخر بالرسالة والنبوة فذلك قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ومنك ومن نوح وابراهيم وهو قوله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي
فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهو قوله تعالى هذا نذير من النذر
الاولى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم
لفاسقين وكان روح عيسى من تلك الارواح التي اخذ عليها الميثاق فارسل
ذلك الروح الى مريم حين انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فدخل من فيها

والتفرق او هذا الموقوف حكم الرفع فان قيل ما السبب في ان الناس لا يذكرون
ذلك اجيب لانهم كانوا ارواحا مجردة والذكر انما هو بعد استقراره بنية او تعلق
بالبدن وقواه وتعلقاته انما حدثت بعد ذلك وهذا السوال انما يتوجه
لو كان زيد يحضر مجلس السلطان لكان ثوبه عليه وهو عين لانه الجواز حضوره
مجردا عن لباس ويحتمل ان يكون مجرد النفس شرطا في ذلك او تعلقها بالبدن
ما بخاصته فاذا تجردت بالموت كشف عنها غطاؤها فانصرح ما بين يديها
ودرلها فان قيل كيف قامت الحجة عليهم الان بذلك الاقرار وهم لا يذكرونه فالجواب
ان ليس المراد اقامة الحجة عليهم الان بل يوم القيمة بان يقولوا يوم القيمة انا كنا
عن هذا غافلين ثم حينئذ يذكرون ذلك المقام بعدما يخلق الذكر فيهم ويزال
الموجب للنسيان ثم لا يمتنع قيام الحجة عليهم بما لا يذكرون لما لزمهم الايمان بما لم
يدركوا لان الصادق اخبرهم بوقوع ذلك المقام فالزمهم تصديقه ثم يقوم
الحجة عليهم بذلك والله تعالى اعلم فنقول القايل في ذمته كذا يراد به
في نفسه باعتبار عهده من اطلاق الحال وهو الذمة في المحل وهو النفس اي
المحل جعلت النفس كظرف يستقر فيه الوجوب لقوة ما تعلق قبل الولادة للجنين
جزء من الله من وجهة القرار والانتقال بقرارها وانتقالها كنها دخلها وحكما
لعتق دبره ودخوله في البيع بعتقها دبرها وبيعها انفس منفصل من وجه
ان له مستقبل نفسه من جهة التفرد بالحياة فهاي الذمة ثابتة له من وجه من
الوجوب له من وصية وميراث ونسب وعتق بجلا الانفراد اي دون الام لانه
محقق الوجود وقت تعلق وجوبها له وهو ما هو معروف في كتب الفروع لا عليه
اي غير ثابتة فيما يجب عليه فلا يجب في ماله ثمن ما اشترى الولي له بعد الولادة
تمت له الذمة من كل وجه فاستحقت الذمة الوجوب له وعليه الا ما يعجز
عن ادائه الا انتفا فايدته اي ذلك الواجب العاجز عنه ما ليس المقصود منه مجرد المال
فانه لا يجب عليه لان اهلية الوجوب كانت بقيام الذمة وجودها الا انه لا يبدل

محل

٣٥٤
من محل يتعلق به وهي محل يعتمد صلاحية الوجوب للحكم المطلوب بالوجوب ليس
المطلوب منه مجرد المال فتنفك عنه لعجزه عن ادائه كالعبادات المحضة فان
نائبه وجوبها الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح وهو لا يتصور من
الصبي الذي لا يعقل ولا يتوب الولي عنه في ذلك لان ثبوت الولاية عليه جبرية
لا اختيارية فلا يصلح طاعة وذلك من ما يجب عليه ما المقصود منه المال فلا تتعلق
فايدته كالغرم اي الغرامات المالية التي هي من حقوق العباد حتى لو انقلب على مال
انسان فاتلفه يجب عليه الضمان العوض في المعاوضات المالية من البيع والشرا
ونحوهما لان المقصود المال لا الاداء والغرض في الاول جبر الفايت وفي الثاني
حصول احد العوضين وذلك يحصل بعين المال والاداء وليس في حصول هذا المقصود
كاداية وصلة كالمونة اي ومثل صلة تشبه المونة كنفقة القريب فانها صلة
تشبه المونة من جهة انها تجب على الغني كفاية للمحتاج اليه اقامة وطبقا لا تجب
على من كان بازائه والمقصود منها سد خلة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال فاذا الولي فيها كاداية وكالعوض اي مثل صلة تشبه العوض كنفقة الزوجة
فانها تشبه العوض من جهة وجوبها اخر للاحتباس الواجب عليه عند الرجل
جعلت صلة لا عوضا محضا لانها تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على
ما هو المعتبر في الاعراض ولانها لو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقط بفوته
كيفما قال كما في الاجارة حتى لم يسلم المواجر ما اجر باي منع كان سقط الاجر وليس
وليس كذلك فانها الواجبة نفقتها الا تنفد الاجر اطال استحقت النفقة لكونها
صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الالتزام كنفقة القريب وبالاعواض تجب دينا
بالالتزام ما يكون من الصلة كالاجزية فانها لا تجب في ماله كالعقل الذي يتحمل
شيء من الدية مع العاقلة فيما يجب عليها من ذلك فانه صلة لكن فيه معنى الجزاء
على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولهذا اختص به رجال العشيرة دون
الصبيان والنساء لانهم ليسوا من اهل الحفظ مع انه عقوبة والصبي ليس من اهلها

يتوقف على اهلية الخطاب والقصد وفي بعض النسخ فيه بعض الخلاف العبادات
كالصلوة وانما لم يجب عليه للحرج وهذا قد لا توهم انه ماش على ما ذهب اليه بعض
مشايخنا كالقاضي ابي زيد من وجوب حقوق الله جميعا على الصبي لان الوجوب
مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة وقد تحققا في حقه كما في حق البالغ لا على
القدرة اذ هي والتمييز انما يعتبران في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب
الا انها بعد الوجوب يسقط بعذر الصبي دفعا للحرج ورد المحققون
منهم بانه اخل لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا وهي تحقق معنى الابتلا
وفي الاخرة وهي الجزاء وبانه لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي
اذا ادى ان يكون مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر وحيث
لم يقع للمؤدي عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولكن
ليس المراد ما بني على ذلك بل المراد ان الوجوب منتف اصلا لان الواجب يستتبع
فائدته وهي تنفيه فالاداء اذ يتوجه عليه الخطاب بالاداء في حال الصبا والقضا
مستلزم للحرج البين كما صرح به في فتح القدير وانتفا لازم بهنا بقوله ولذا اي
ولزوم الحرج المنافي للوجوب لو قلنا به قلنا لا يقضي اي لا يجب عليه قضا
ما مضى من الشهر اي شهر رمضان اذا بلغ في اثنائه بخلاف المجنون والمغمى
عليه اذا لم يستوعباه اي المجنون والاغما الشهر فانه يجب عليه قضا ما فاتهما
فلزمه لثبوت اصل الوجوب في حقهما ليظهر في القضا لان صوم ما دون شهر
من سنة لا يوقع في الحرج بخلاف المستوعب من الجنون للشهر فانه لا يثبت معه
وجوب القضا عليه لان امتداد الجنون كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب
معه ليظهر في القضا لزم الحاج الحرج بخلاف الاغما فانه يثبت الوجوب
معه اذا استوعب تمام الشهر ليظهر حكمه في القضا لعدم الحرج لانه نادر لا
حرج في النادر والممتد منهما اي ومن الممتد من الجنون والاغما يوما
وليلة في حق الصلوة وهذا سهو والصواب كما سنذكره وفي بحث الجنون

اكثر

اكثر من يوم وليلة فان الممتد منهما يوما وليلة في حق الصلوة لا يمنع ثبوت
الوجوب معه ليظهر في حق القضا لعدم الحرج بالقضا لثبوت الكثرة لعدم الدخول
في حد التكرار بخلاف الممتد اكثر منهما على اختلاف في المراد به كما سيأتي فانه يمنع
ثبوت الوجوب ليظهر في القضا لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول في حد
التكرار فلا يقضي شيئا بخلاف النوم فيهما اي اليوم والليلة استيعابا بالمهما فانه
لا يمنع ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في حق الخلف الذي هو القضا اذ لا حرج لعدم
الامتداد عادة بل هو نادر فان قيل النيابة تجري في العبادات المالية كما في المكلف
غيره باداء زكاته فما ينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه كما قال الشافعي فالجواب
ان المجاري فيها النيابة شرطها ان تكون اختيارية لان فعل النائب فيها ينتقل
الى المنوب عنه فيصير عباده وهذا لا يتم في الجبر كنيابة الولي كما اشار اليه بقوله
والزكوة وان تادت بالنائب لكن ايجابها لا ابتداء الا بالاداء بالاختيار وليس الصبي
من اهلها اي الاداء والاختيار كما تقدم فلم يجب عليه وان اي ولان ايجاب العبادة
لا ابتداء الا بالاداء بالاختيار سقط عنه الفطرة اي وجوبها عليه ثم يجب النفي العبادة
فيها وانتفائها فيه وكلفناه اي ابو حنيفة وابو يوسف بالقاصرة اي بالاهلية
القاصرة فيها فاذا وجبا ما عليه ترجيحا للمؤنة فيها وقد سبق ان قولهما اوضح وخلاف
العقوبات كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتل المورث فانها لا تجب عليه
لعدم صلاحيته للاداء لانه ليس من اهل العقوبة والجزاء الا بفاجزا التقصير وهو لا
يتصور ممن لا قصد له فلا اجزاء من قال لانه لا يوصف بالتقصير واتبع فخر الاسلام
والقاضي ابو زيد والحلواني ومن وافقهم من العبادات اي من عدم وجوبها على الصبي
العاقل الايمان فاثبت فخر الاسلام ومن وافقه اصل وجوبه اي الايمان في الصبي
العاقل بسبب حدث العالم بما فيه من الايات الدالة على ربوبية الباري تعالى لا نفي
وجوب الايمان لان الوجوب يثبت جبرا وقبلته الذمة له لا الاداء اي ولم يثبت وجوب
الاداء لانه بالخطاب وهو ليس باهل له لان الاهلية له منوطة بكمال العقل واعتداله

وهو لا يثبت الا بالبلوغ فاذا اسلم عاقل وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف
على وجوب الاداء بل على شرطية كصوم المسافر ثم هو في نفسه غير متنوع الى
فرض ونفل بل لا يحتمل النفل اصلا فوقع فرضا فلا يجب تجديده اي اسلامه
حال كونه بالغا كتعجيل الزكوة بعد السبب لوجوبها فقبل اداء الايمان في حقه
كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب وجوبها ادائها عليه فان قيل تعجيل
اي صاحب تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل وجوب ادائه يتوقف على
السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب على خلاف القياس
قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي رضي الله عنه اذ اخرج البخاري في تاريخه
عن عروة قال اسلم علي رضي الله عنه وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق
ابي اسحق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رضي الله عنهما دفع النبي
صلى الله عليه وسلم الراية الى علي رضي الله عنه يوم بدر وهو ابن عشرين
سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله
اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا
الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول
البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي
فوق العشر حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي صلى الله عليه وسلم
اسلامه وكانه ماخوذ من اقراره له على ذلك وقد اخرج الحاكم عن عفيف
بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته
خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قال عفيف ذاتهم
يصلون فوددت اني اسلمت فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف
وقد قال تصحيحه عليه الصلوة والسلام اسلامه انه اريد في احكام الاخرة
فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والاخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار
ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل

في العبادات فانه كان يصلي معه عليها هو ثابت ونحو ذلك ثم لو نقل من قوله صلى
الله عليه وسلم صحة اسلامه امكن ان يصرف اليها باعتبار الجهتين
لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هنا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا
هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح
ظاهر له لا لثم في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثم حكم
باسلام كافر صلى في جماعتنا حتى يجري عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام
فلا يحتاج في ثبوت تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية نقل تصحيحه في كل حكم منها
فانتفى القول بانه صح اسلامه في احكام الاخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي
ومن ثم قال صاحب الكشف ولا شك ان صبيا عاقلا نظر في وحدانية الله تعالى
وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة
والله تعالى اعلم وعلى ما قدمناه من البحث الذي سوى به تحقق الوجوب في محل ثبت
السبب لوجود الاداء باول الوقت موسعا في الفصل الثالث يكون السمع
من اصل الوجوب ذكرناه اي اصل الوجوب في مسئلة تثبت السبب لوجود الاداء
للايمان من الصبي العاقل نفى الائمة الرخصة لعدم الحكم اي الوجوب وهو وجوب
الاداء وهو لا يثبت بدونه فان كان السبب للحال ثابتا ولو ادى وقع فرضا لان عدم
الوجوب كان لعدم حكمه فاذا وجد الوجوب تمكنا كما قدمنا من صوم المسافر وكما في
صلوة الجمعة في حق من لا تجب عليه فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها
ثابتا في حقه قبل الاداء بالاول اي قول فخر الاسلام وموافقيه ادخل لان ما ذكره ابنا
يتاتى في وجوب الاداء لا اصل الوجوب الذي سرنا له المصنف فلا جرم ان قال الناصل
الثاني وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجود الاداء اي ذلك حكم الخطاب بل
حكم صحة الاداء وهي متحققة هنا قلت الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع قلت لكن
هذا على تحقق اصل الوجوب لا على البحث المصنف المقتضي لانتفائه ثم ان سلم
يجب عليه بعد البلوغ القصد الى تصديق واقرار يسقط به الفرض وقد كان الظاهر

انه يجب عليه ذلك ولا يكفيه استصحاب ما كان له من التصديق والاقرار غيبه
الوجوبية اسقاط الفرض كما انه لو كان يواظب على الصلوة قبل بلوغه لا يكون
كما كان يفعل بل لا يكفيه بعد بلوغها . نص الامام قوي بنيته اداء الواجب امتثالا
لدلالة الاجماع على عدم وجوب تنية فرض الايمان للبالغ الحاكم بصحة اسلامه
صبيا تبعا لابويه المسلمين اذ لو كان ذلك فرضا لم يغفل اهل الاجماع من آخرهم
ولعدم حكم الوجوب من الاداء لم يجب الصلوة على الحائض لانتفاء الاداء شرعا في
حالة الحيض وانتفاء القضاء بعد الطهارة منه للحرج والتكليف للرحمة اي والحال انه
ان تكليف الله تعالى لعباده ما في وسعهم من الاوامر والنواهي ولا سيما ما كان
من العبادات انما هو لرحمته تعالى لهم لانه على تقدير الامتثال كما هو مقتضى الحال
طريق الثواب في السنة الالهية والحرج طريق الترك الذي هو طريق العقاب
فلم يتعلق التكليف ابتداء بما فيه الحرج فضلا من الله بخلاف الصوم فانه
لا حرج في قضائها اياه فثبت اصل الوجوب عليها لفائدة القضاء وعدم الحرج
وسنوضح وجهه في الكلام في الحيض والنفاس ان شاء الله تعالى واهلية الاداء نوعان
قاصرة لقصور العقل والبدن كالصبي العاقل اذ العقل لا عبرة كما اشار اليه بقوله
والمعتوه البالغ وان كان قوي البدن وانما يثبت معها اي القاصرة صحة الاداء لان
في صحته نفع بلا شائبة ضرر وكاملة لكمالهما اي العقل والبدن ويلزمهما اي
الكاملة وجوبه اي الاداء المحقق شرطه وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن
كالمفلوج فيسقط عنه ما يتعلق بقوة البدن وسلامته فما يكون مع القاصرة
ستة لانه اما حق الله لا يحتمل حسنه القبح او قبح لا يحتمل الحسن او متردد بين الحسن
والقبح او غيره اي غير حق الله تعالى وهو حق العبد واما فيه نفع او ضرر
محضان او متردد بين النفع والضرر فالاول اي ما هو حق الله لا يحتمل حسنه القبح
الايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض فيصح منه لذلك ولا هلية للثواب
وكيف لا والفرض انه وجد منه حقيقة فكذا حكما ولتخلف الوجود للحكم عن الوجود

الحقيقي انما يكون للحجر الشرعي عنه ولم يوجد حجر الشرع عنه وكيف يوجد ولا يليق
الحجر عنه بان شرع احسنه حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو صار محجورا عنه
لصار قبيحا من ذلك الوجه ولنفعه الذي لا يشوبه ضرر فانه قبل البلوغ قد يكون
فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين
زوجته المجوسية اجيب بالمنع وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح مضافات
الى كفر القريب والزوجة لا الى الاسلام ثم على اصل المحقق لا قاطع لو سلم لزوم ذلك
له فحكم الشيء الموجب بالجر صفة الشيء يعني لا يثبت به اي ذلك الشيء صحته اي صحة الحكم
الشيء وهو مفعوله ثم حكم الشيء مستبد لحجره اي الحكم المذكور وضع الشيء له اي لذلك الحكم
ووضعه اي الايمان ليس كذلك اي لحرمان الارث والفرقة بين الزوجة وبينه وان لزم
ذلك منه اي الايمان ثمرة من ثمراته ولا نعاني لوازمه الا بقا وجوده ومن ثم يثبتان في
ثبوت اسلام ابويه او احدهما ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوته بل وضعه لسعادة الدارين
مع انه اي الاسلام موجب ارثه من المسلم فلم يكن لازمه محصورا في الاول اي حرمان الارث
ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى
الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر وصار هذا كقبول هبة
القريب من الصبي يصح مع ترتب عتقه على القبول وهو اي عتقه ضرر محض لان
الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب عليها في هذه الصورة
ويعرض الاسلام على الصبي المميز لصحته اي الاسلام منه ونفعه بالجملة الا وجوبه
عليه وضربه لعشر على الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة
اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذي حسن صحيح
وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا للتخلق باخلاق المسلمين والاعتياد
الصلوة في المستقبل فهو من نفع المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الاحوال
فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن
عدي في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير لا للتكليف والثاني اي ما هو حق

الله تعالى قبيح لا يحتمل تبدله بالحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص في كل حال وهو
يصح منه ايمانا في احكام الاخرة اتفاقا والا صار الجهل به تعالى علما لان الكفر
جهل بالله تعالى وصفاته احكامه على ما هي عليه وهو لا يحتمل علما في حق الصبي
فكيف في حق رب الارباب والعفو ودخول الجنة مع الكفر يعتبر ادا وه
لعله وحده لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل وكذا يصح في احكام الدنيا خلافا لابي
يوسف آخرا والشافعي وفي المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة وهو القياس
لانه ضرر محض كاعتاق عبده واذا لم يصح منه ما هو متردد بين الضرر والنفع فان
يكون ضررا محضا اولى وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا فلا يسقط بعذر
فيستوي فيه البالغ وغيره فتبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم
بالردة تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر وفي حقه
اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه
بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا
بدار الحرب ولزم هذه الاحكام حيث لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها وانما لا يقتل
وعليه لانه اي القتل ليس لمجرد الارتداد بل قتل الكافر انما هو بالحرابة اهل الاسلام
ليس الصبي من اهلها ولا بعد البلوغ لان في صحة اسلامه صبيا خلافا بين
العلماء فادرئت شبهة فيه اي القتل والثالث اي ما هو حق الله تعالى متردد
بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج
فان مشروعيتها وحسنها قد يكون في وقت دون وقت كطلوع الشمس واستوائها
وغروبها في حق الصلوة ويومي العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها
تصح مباشرته لمصلحة ثوابها في الآخرة واعتيادا ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق
عليه بلا عهدة فلا يلزم بالشروع المضي فيها ولا بالافساد ولا جزاء محظور احرام
قضاؤها لانها شرعت في حق البالغ كذلك في الجملة فانه لو شرع في عبادة
من هذه على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صحة

اللزوم حتى لو افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى فكانت نفعا محضا
في حقه بخلاف ما كان ماليا منها كالزكوة لا يصح منه لان فيه ضررا بنقصان
ماله والرابع اي ما هو حق العبد في نفع محض له كقبول الهبة والصدقة يصح مباشرته
منه بلا اذن وليه لانه نفع محض ولهذا اي ولصحة مباشرته ما فيه نفع محض وجبت
اجرته اي الصبي المحجور بغير اذن وليه اذا اجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانه
اي بطلان عقده بغير اذن وليه لحق اي الصبي وهو اي الحق في الاجر اظهر لان عقده صار
متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل بقي الاجر نفعا محضا
وهو غير محجور عنه فيجب بلا اشتراط سلامة من العمل حتى لو هلك العمل لا
يقدر بما اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالضمان بخلاف العبد المحجور اذا اجر نفسه
بغير اذن مولاه يجب الاجرة بشرطها اي السلامة من العمل فلو هلك ضمن
المستاجر قيمته من يوم الغصب فيملكه فلا يجب اجرة لانهما لا يجتمعان وصحة وكالتهما
اي قبول الصبي والعبد توكيل غيرهما بغير اذن وليهما بلا عهدة ترجع اليهما
من لزوم الاحكام المتعلقة بالعقد الذي باشراه كتسليم المبيع والثمن والخصومة
في العيب لانه اي قبولهما الوكالة بلا عهدة نفع محض لهما اذ يكتسب بذلك احسان
التصرف وجهة الضرر وهي لزوم العهدة منتفية لتمحض نفعا واليه الاشارة
بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل
البلوغ حتى اذا بلغ فان آنستم فيه هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ
ولهذا اي ولصحة مباشرتهما ما فيه نفع محض استحقا الرضخ اي ما دون السهم من الغنيمة
اي ما دون السهم من الغنيمة اذا قاتلا بلا اذن من الولي والمولى والقياس ان لا شيء
لهما لانهما ليسا من اهل القتال وانما يصيران من اهله بالاذن كالحربي
المستامن وجه الاستحسان انهما غير محجورين عن محض المنفعة واستحقاق
الرضخ بعد القتال كذلك فيكونان كالمأذونين من الولي والمولى وقيل هو اي
استحقاق الرضخ قول محمد لان عنده امانه صحيح وهو لا يصح الامان له ولاية

القتال كان اما الرضى عند الفراغ منه والدليل عليه ان محمدا لم يذكر هذه
المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات
فاما هذا فلا يصح امانهما فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولهما الحيل
لهما شهود القتال بدون الاذن بالاجماع والاصح ان هذا جواب الكل لان
الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فبقي الحجر عن
الاستحقاق واما الا يصح وصيته بثلث ماله فاذونه مع حصول نفع الثواب
وعدم الضرر اذ لا يخرج عن ملكه محيا لان الوصية مضاف الى ما بعد
الموت لا بطالها اي الوصية تبع الارث عنه لاقاربه الورثة وهو اي نفع ارثهم
له لا نفع له من نفع الوصية للاجانب لان نقل الملك الى الاقارب افضل
شرعا للصدقة والصلة قال النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة على المساكين
صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه الترمذي وصححه ابن حبان
والحاكم وقد قال صلى الله عليه وسلم لسعد انك ان تدع ورثتك اغنيا
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه لكن يشكل هذا
بما روى مالك عن عمرو بن سليم الزرقي انه قيل لعمر بن الخطاب ان هاهنا
غلاما يفاعا لم يحتلم من غسان ووارثه بالشام وهو ذو مال وليس هاهنا
الا ابنة عم له فقال عمر فليوص لها فاوصى لها بمال يقال له بئر جشم قال عمرو بن
سليم فبيع ذلك المال بثلثين الفا وقد اجاب المشايخ عنه بما لا يعرى
عن نظر والله سبحانه اعلم والخامس اي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
والعتاق والصدقة والهبة وحكم هذا انه لا يملكه ولو باذن وليه لان فيه ازالة
الملك عنه من غير نفع يعود اليه والصبا مظنة الرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار
والله ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار كما لا يملكه عليه غيره من ولي ووصي
وقاض لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثباتها فيما هو ضرر محض
في حقه ولذا قال صاحب الكشف وغيره فكان المراد من غيره من عدم شرعية

الطلاق

٣٥٩

الطلاق او العتاق في حقه عدمهما عند عدم الحاجة واما عند تحققها
فمشروع قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندي
لان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في
الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول انتفى ملك الطلاق في حقه كان عن حكم
ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير مشروع كبيع الحر وطلاق البهيمة فلا نم
خلوه عن حكمه لان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه
الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد والعياذ
بالله وقعت البينونة بينه وبينها وكان طلاقا في حق محمد واذا وجدته مجبوبا
فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ الا اقراض القاضي
فقط من الصبي مالا اي فانه يملكه لانه اي اقراضه حفظ لعجز القاضي بعمله
من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان بهذا الشرط نظرا من القاضي له ونفعا
بخلاف الاب لانه لا يتمكن من تحصيل من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فلا
يملكه الا في رواية لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي
فيملكه كافة اصحه لانه لا يملك عليه ولا يجوز للوصي عند ابي حنيفة وقال محمد لا بأس
اذا كان مليا قادرا على الوفا وليس للقاضي ذلك ذكره في المنتقى والسادس اي ما هو
حق للعبد متردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح فيه احتمال الربح
والخسران فان كان البيع رابحا والاجارة والنكاح باقل من اجرة المثل ففي نفع وان
كان البيع خاسرا وهما باكثر من اجر المثل ومهر المثل ففي ضرر وتعليل
النفع بدخول البدل في ملكه والضرر بخروج بالاخر كما ذكر صدر الشريعة
يوجب الرابح باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا دائما انه لا يفيد نفع الضرر فقط
يذكر المعلل انه يفيد نفع احتمال الضرر بانضمام راي الولي كما ذكره في التلويح واجب

بان المقصود من التعليل المذكور بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر
من حيث اشتمالها على دخول شيء في الملك وخروج البدل عن الملك فبانضمام
راي الولي اندفع توهم الضرر لانه لا يرى المصلحة الا فيما النفع غالب فالتحق بما
تمحض نفعا ولا يخفى ان هذا في نفسه حسن وانما الكلام في استفادته من التعليل
ولا ريب في انه انما ينسب اليه بنوع عناية الى ما فيها فيملكه اي الصبي هذا القسم
معا اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال المذكور ولانه اي الصبي اهل للملك
اي بهذا التصرف اذ يملك البدل اذا باشره الولي اي يملك الثمن والاجرة اذا
باع الولي عينا من ماله او اجرها والعين اذا اشتراها واهل له اي لهذا التصرف
اذ صحت وكالته به اي بان يكون وكيلا لغيره فيه اي في جواز هذا التصرف لم نفع
توسعة طريق تحصيل المقصود لحصوله تارة بالولي وتارة بنفسه مع تصحيح
عبارته وزيادة ذريعة وهو اولى من حصول الربح بطريق واحد وهو مباشرة الولي ثم
عنده اي ابي حنيفة لما اعتبر المقصود بالاذن كان كالبالغ فيملكه اي هذا التصرف بغبن
فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين مع الاجانب والولي في رواية كما يملك
البالغ وان كان لا يملكه الولي وفي اخرى لا يملكه مع الولي لانه وان كان اصلا في الملك
لانه مالك حقيقة فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ففي الراي اصل من وجه
لا مطلقا لان اصل العقل والراي ثابت له لا في رواية خلاف حتى احتاج الى ان ينجبر
براي الولي فيشبه تصرفه تصرف الوكلاء من هذا الوجه فنسبه اي هذا التصرف شبه
النيابة عن الولي نظرا الى وصف الراي بالخلل فكان الولي باعه من نفسه فلا
يجوز بيعه فيه بغبن فاحش كما لا يبيع الولي مال من نفسه بغبن فاحش وايضا
اذا كان في الراي اصيلا من وجه ونائبا من وجه لا في محل التهمة وهو ما اذا باع من الاجنبي
ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس بمثله ولا يصح في محلها وهو بيعه من
الولي بغبن فاحش اذ يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن لتحصيل مقصوده لا
للنظر للصبي وعندهما لا يجوز بالغبن الفاحش قال القاآني وقول ابي حنيفة اصح لان

اقرار

في المحكوم عليه

اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه انتهى وفيه نظر بل الذي
يظهر ان قولهما اظهر فليتامل وهذا فصل آخر احتفوا اي الحنفية
في بيان احكام عوارض للاهلية اي امور ليست ذاتية طارئات اولا اي حصالها [illegible]
لها تاثير في الاحكام بالتغيير او الاعدام سميت بها لمنعها الاحكام المتعلقة باهلية
الوجوب او الاداء عن الثبوت اما لانها مزيلة لاهلية الوجوب كالموت او لاهلية
الاداء كالنوم والاغماء او مغيرة لبعض الاحكام مع بقاء اصل الاهلية للوجوب
والاداء كالسفر ولهذا لم يذكر الكهولة والشيخوخة ونحوهما في جملتها لانها ليست باحدى هذه
الاقسام ويدخل الصغر لعدم اشتراط الطروء او الحدوث بعد العدم فيها وكونه
ليس من الامور الذاتية للانسان ومن ثم كان الكبير الانسان كالصغير فان كان ثابتا
في اصل الخلقة لا يخلو عنه الانسان كادم وحواء عليهما السلام وبعضها احوال منافية
للاهلية غير لازمة لها وهي اي العوارض نوعان سماوي اي ليس للعبد فيها اختيار
فنسبت الى السماء بمعنى انها نازلة منها بغير اختياره وارادته وهي احد عشر
الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض
والنفاس والموت قالوا انما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة
الى الفناء وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض ويورد الاغماء
والجنون من المرض وقد افردا بالذكر واجيب لاختصاصهما باحكام كثيرة
يحتاج الى بيانها بخلاف ذلك ومكتسبة اي كسبها العبد او ترك ازالتها
وهي سبعة ستة منه وهي الجهل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر
وواحد من غيره وهو الاكراه النوع الاول وهي السماوية قدمها لانها اظهر
في العارضية لخروجها عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام للمكتسبة
اما الصغر وقدمه لكونه في اول احوال الادمي فقبل ان يعقل الصبي هو
كالمجنون الممتد لانتفاء العقل والتمييز بل ربما كان الصغير في اول
احواله ادنى حالا من المجنون لانه قد يكون للمجنون تمييز لا عقل وهو عديمهما

فلا يكون مكانها ابتنى فاذا عقل بها على الاداء اهلية قاصرة دون الوجوب
الا الايمان على ما تقدم من الخلاف فيه ويسقط عنه بعذر الصبا ما يحتمل
السقوط عن البالغ من عبادة او كفارة او حد وتقدم وضع الاجزية عنه
سالفا قريبا ويبين منه زوجته المسلمة بكفره اي ردته او بابائه عن الاسلام
اذا عرض عليه بعد اسلامها ليس جزاء بل لانتفاء اهلية الافتراش
المسلمة لقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وحرمانه الارث بالرأي بكفره لكن لك
اي لانتفاء اهلية الارث منه لعدم الولاية لانها شرط سببية الارث
كما يشير اليه قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام هب لي من لدنك وليا
يرثني والكافر ليس له اهلية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا كرقيق كالمحروم المرقوق فان كان الرق ذنبه او ناقصا
وبالغا كان او غير بالغ الارث لعدم الولاية التي هي شرط سببيته فلا
يكون انتفاء الارث فيهما جزاء على فعلها بل لانتفاء شرط سببية التي
هي اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء شرطه لا يعد جزاء الا ترى
ان الاجنبي اذا لم يكن له سبب ارث من غيره لا يرثه ولا يقال حرمانه جزاء بل شرع
الارث في حقه لعدم سببه واما الجنون وهو اختلال العقل مانع من جريان
الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا والنقصان جبل عليه دماغه خلقة
فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله من الفضل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا مما لا يرجى
زواله ولا فائدة في الاشتغال بعلاجه واما الخروج مزاج الدماغ من الاعتدال
بسبب خلط وافد من رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا مما يعالج بما
خلق الله تعالى من الادوية واما باستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه وهذا مما لا ينجع فيه الادوية الالهية فينافي شرط العبادات
النية بالنصاب من شرط العبادات لسلبه الاختيار فلا يجب العبادات

مطلقا

مقابلة الشرح اول مجموعه ١٧
العوارض الرابع في الحكم عليه

مطلقا مع الجنون مستوعبا مطلقا اي الاصلي وهو المتصل بزمن الصبا بان جن قبل البلوغ
فبلغ مجنونا والعارضي وهو ان يبلغ عاقلا ثم جن اما وجوب الاداء فلعدم القدرة
عليه لانه لا يكون بلا عقل ولا قصد صحيح وهو مناف لها واما اصل الوجوب
فلعدم حكمه وهو الاداء والقضاء على تقدير امكانه وما لا يثبت منه حال كونه طارئا
عليه جعل كالنوم من حيث انه اي كل منهما عارض يمنع فهم الخطاب بزوال قبل الامتداد
مع عدم الحرج في ايجاب القضاء فلانا في كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج
على المكلف بعد زواله كالنوم ولانها اي المجنون لا تنفي اصل الوجوب اذ هو اي
اصل الوجوب متعلق بالذمة وهي اي الذمة موجودة له اي المجنون حتى ورث
من بينه وبين سبب من اسباب الارث وملك ما تحقق له فيه سبب
الملك من ماله او حق مالي الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا او تقديرا بلزوم الحرج ينعدم الوجوب وكان
اهلا للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام
الوجوب ايضا كان نوى صوم الغد من فيه او قبل الجن وهو على نية كونه
ممسكا كان صح فلو انقضى ذلك اليوم لو افاق بعده اي بعد الغد لو كان ذلك من
رمضان فيكون اهل الوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون
اولا ثابت التقدير بتوهم في الوقت وقضاء بعده كما في النوم والاغماء ثم
الحاصل ان الشرع الحق العارض من النوم والاغماء بالعدم في حق الاداء
بعد تقرير بحيث حكم ببقاء العقل الموجود فيهما وعلاوة الشك ثبت
الحق العارض من الجنون بالعدم بعد زواله في حق الوجوب وجعلوا السبب
للوجود فيه معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان هذا
الاستحسان اولى بالصحة من القياس وهو كونه منافيا للوجوب العبادات
كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا لزوال اهلية الاداء بفوات
العقل وبعدم ثبوت الوجوب بدونها بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا ينافيان

العقل ولا يرتد لانه انما يحصل بهما العجز عن استعمال القدرة فكان العقل ثانيا
كما كان وهو قول زفر واشباهه والله تعالى اعلم وصح اسلامه تبعا لابويه
او احدهما كالصبي وانما يعرض الاسلام لاسلام زوجته على ابيه وامه لصيرورته
مسلما باسلامهما اي اسلام احدهما فان اسلم اقرا على النكاح وان ابى فرق
بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن بخلافه اي الاسلام اصالة فانه
لا يصح منه لعدم ركنه الاعتقاد اي عقد القلب على التصديق لانه انما يكون
بالعقل وهو عديمه لاحجرا لان الحجر عنه الايمان غير صحيح لانه نفع محض
بخلاف الاسلام التبع اي التابع لاسلامهما او اسلام احدهما اذ ليس الاعتقاد
ركنا ولا شرطا له وانما عرض على وليه اذا اسلمت زوجته دفعا للضرر عنها
اي ليس له اي المجنون نهاية معلومة ففي التاخير ضرر بها مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطء ثم قال الشيخ الاية ليس المراد من
عرض الاسلام على والده عن يعرض عليه بطريق الالزام بل على سبيل
الشفقة المعلومة عن الاباء على الاولاد الاعادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم
الا ترى انه اذا لم يكن له ولد ان يجعل القاضي له خصما فرق بينهما فهذا دليل
على ان الاباء يسقط اعتباره هذا للعذر بخلاف الصبي يعرض اذا ما قل اسلمت
زوجته لا يعرض على وليه لان لعقله حدا معلوما وهو البلوغ
فينتظر فاذا بلغ عرض عليه الاسلام ولا ينتظر بلوغه اي الصبي
المجنون لما ذكر ويصير مرتدا تبعا بارتداد ابويه ولحاقهما به اي بالمجنون
بدار الحرب اذا بلغ مجنونا وهما مسلمان لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين وقد ثبت الاسلام في حقه تبعا لهما فيزول
بزوال ما يتبعه ثم كونه ابويه مسلما اي ليس بقيد لان اسلام احدهما وارتداده ولحوقه
معه بدار الحرب كاف في ارتداده بخلاف ما اذا كان في دار الاسلام فلم يكونا حيا
لظهور تبعية الدارين لانها كالخلف عنها او بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن

قبل

قبل البلوغ فارتدا فلحقا به بدار الحرب لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه فلا
ينعدم بالتبعية او عروض الجنون ثم قال متصلا بقوله ولانه لا ينفي اصل الوجوب
الا انه اذا انتفى الاداء ويبين ان مراده به الفعل لا القضاء بل القضاء بقوله اي الفعل
تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ويتقدم وجهه حيث قال والتكليف حجة
والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتداء به فضلا انتفى اصل الوجوب لانتفا
خاصته من الاداء والقضاء وقوله وكذا الحاصل عبد محمد عطف في المعنى على قوله
ما لا يتطاول وكذا المجنون الاصلي حكمه حكم الممتد من المجنون الطارئ بعد
محمد فلم يفرق في الاصلي بين الممتد وغيره في الاسقاط كما فرق في الطارئ بينهما
بالاسقاط وعدم اناطة الاسقاط بكل من الامتداد والاصالة وعزاه في
شرح الطحاوي الى اصحابنا وفي الهداية وهذا اختيار بعض المتاخرين وفي
النوادر الظهيرية منهم الشيخ ابو محمد الجرجاني والامام الرستغفني والزاهد الصفار
وخص اي الاسقاط ابو يوسف بالامتداد لا غير فيهما فاسقطه عنده
الممتد منهما دون غيره ونص في طريقة الى العيني على انه ظاهر الرواية واشار
اليه في الهداية بلفظ قيل ثم الخلاف بينهما هكذا وهو المذكور في المبسوط
والخانية وغيرهما وقيل الخلاف على القلب وهو ان محمدا اناط الاسقاط
بالامتداد وعدم الاسقاط بعدم الامتداد في كل من الاصلي والعارض وان ابا
يوسف فرق في العارض بين الممتد وغيره في الاسقاط وعدمه وسوى
في الاصلي في الاسقاط بين ان يكون ممتدا اولا وهو المذكور في اصول فخر
الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المصنف في فتح القدير ثم هذه الجملة من التقرير
هي المناسبة لشرح هذا الموضع وللمصنف هنا لطائف لها محمل صحيح في
ذاتها ولكنها لا توافق شرح هذا الموضع لذلك وجه التسوية بين الاصلي والعارض
لمراد ان احدهما ان الاصل في المجنون المحروم او الاسترعى عن الافات هي الاصل
في الحيلة فيكون اصالة المجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو المجنون الطارئ

ثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل
الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ ووجب القضاء فيما مر
ايضا احدهما الطارئ بعد البلوغ رجح العروض فجعل عفوا عند عدم
الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا ثم زال فان حكمه حكم
الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى ثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة
عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم الطارئ قد
اعترض على محل كامل الحقوق اذ فيلحق بالعدم في المتوسط وليس فيما اذا كان
جنونا اصليا رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه
والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى واذا كان المسقط لوجوب العبادات في
التحقيق هو الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط بالنسبة الى اصناف العبادات
فقدر الامتداد المسقط في الصلوة بزيادته على يوم وليلة عندهما اي ابي حنيفة
وابي يوسف بزمان يسير وعند محمد بصيرورة الصلوة الفوائت ستا بخروج
وقت السادسة وهو اقيس لان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند كثرتها
وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج وقت السادسة فلا جرم
ان نقل السرخسي وصاحب الذخيرة على انه الاصح ومشى عليه المصنف في
فتح القدير لكنهما اي ابا حنيفة وابا يوسف وان اشترطا تكرارها اقاما الوقت
اذ هو السبب الظاهر لها مقام الواجب اي الصلوة كما في المستحاضة مشترف
سائر اصحاب الاعذار تيسيرا على العباد ثم كون هذا قولهما هو المذكور في اصول
فخر الاسلام والهداية ومبسوط خواهر زاده وغيرها فحمله الفقيه ابو جعفر
والسرخسي رواية عن ابي حنيفة وذكره في شرح الطحاوي والمنظومة والمختلف عن
ابي حنيفة ولم يذكر قول ابي يوسف وفي الصوم اي وقدر امتداد الجنون المسقط لوجوب
الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره حتى لو افاق في جزء منه ليلا او نهارا يجب
عليه القضاء قال صاحب الكشف وهو ظاهر الرواية وفي الكامل نقلا عن الحلواني

لو كان في اول رمضان ثم اصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه
القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا
لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يفتتح فيه وهذا في الذخيرة والفتاوي الظهيرية ومشى عليه الاسبيجابي وصدر
الشهيد من غير حكاية خلاف لكن اذا كان سقوط الوجوب للحرج وامتداد الجنون
شهرا كثير غير نادر فيلزم الحرج سواء مع استيعاب الجنون الشهر بخلاف
ما اذا لم يستوعب لان صوم ما دون الشهر في سنة لا يوقع في الحرج يجب ان لا فرق
في وجوب قضاء الشهر من ان يفيق في الليلة الاولى منه او غيرها او في نهار
منه قبل الزوال او بعده اوله او اخره وهو ما في المجرد عن ابي حنيفة فيما اذا افاق
في الليلة الاولى ثم اصبح مجنونا جميع الشهر انه يلزمه القضاء نعم هذا اذا لم
يصم فيها او نواه ثم افطر في نهارها اما اذا نواه ولم يفطر قضى الشهر الا ذلك اليوم
وهو محمل ما ذكره جماعة منهم ابو جعفر في كشف الغوامض انه يلزمه قضاء جميع الشهر
الا اليوم الاول وكذا يجب ان لا يفرق فيه بين الاصلي والعارضي كما ذكره في الايضاح
عن ابي يوسف وهو اولى ان شاء الله تعالى كما في شرح الطحاوي من ان الصبي
لو افاق في بعض الشهر يلزمه قضاء ما ادرك لا قضاء ما مضى ثم قالوا انما شرط التكرار
في الصوم لانه لو شرط لازدادت الزيادة المؤكدة على الاصل المؤكد اذ لا يحصل وقت
الصيام المتمحض الا بعد عشر شهرا والتحقيق ما سبق وفي الزكوة قدر امتداد
الجنون المسقط لوجوبها باستغراق الحول به كله في رواية الحسن عن ابي
حنيفة وكابي عن ابي يوسف وابن رستم عن محمد قال صدر الاسلام وهو الاصح لان
الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية قال المصنف وفيه نظر بان التكرار
خروجها لا بدخوله لان الشرط الوجوب ان تتم الحول فالاولى اعتبار الحول لانه
كثير في نفسه كما مشى عليه في التلويح وابو يوسف في رواية هشام عنه قال اكثر ه

على الحلول اذا استوعب الجنون كله كلا اقامة للاكثر مقام الكل تقية وتحقيقا في سقوط
الواجب واذا ضيف لحق بالاقل فلو بلغ مجنونا مالكا للنصاب فان ابتداء الحول من الافاقة
عند ابي يوسف بناء على ان الاصلي ملحق بالصبا وعند محمد فالحول في ان ابتداء الحول
من البلوغ عنده بناء على ان الاصلي والعارضي سواء عنده في ان المسقط فيهما الامتداد
ولم يوجد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد لا لابي يوسف
ما لم يتم الحول من الافاقة وكان الاولى ولو فاق بالالف ولو كان هنا في العارضي
وجبت اتفاقا من غير توقف على تمام الحول من وقت الاقامة واما العته اختلاط
الكلام مرة ومرة وهذا اختصار مجحف لتعريفه باختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه
فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين فخرج ما سبق عن الدار بما يكون بالخلط
كالصبي العاقل اي فالمعتوه كهذا في صحة فعله وكيله اي وقبول الوكالة من غيره
في بيع مال الغير والشراء له وطلاق امراته واعتاق عبده بلا عهدة حتى لا يطالب
في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة
فيه وقوله وفي صحة قبول الذي هو نفع محض وهو اهل الاعتبار منه
كاسلامه اما انه نفع محض فظاهر واما انه اهل الاعتبار منه فلوجود اصل العقل
فيه بخلاف ما هو ضرر عنده محض كالطلاق والعتاق فانه لا يصح منه الا باذن وليه
ولا بدون اذنه كما لا يصح من الصبي العاقل بخلاف ما هو متردد بين الضرر والنفع والشراء
لنفسه فانه يصح منه باذن الولي لا بدون اذنه كما في الصبي العاقل ايضا ولا يجب العبادات
عليه كما لا يجب على الصبي العاقل ايضا كما هو اختيار عامة المتاخرين والعقوبات
كما لا يجب على الصبي العاقل ايضا لحاجة وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه
تكون فيهما الحرج وضمان متعلقا نه ليس عهدة لانها لا يلزم مع التصرف الشرعي كالبيع
والشراء والوكالة وليس الاتلاف تصرفا شرعيا فلان الشي عهدة تحتمل العفو في
الشرع وضمان التلف لا تحتمل لانه حق العبد شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم
ولهذا تقدر بالمثل لا جزاء الفعل وكون المستهلك صبيا او بالغا معتوها لا ينافي

عصمة

عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم وذلك لا يزول بالصبا والعته والحاصل
ان العذر الثابت للمتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للتالف عليه لانه
محتاج نفعه جاز ان يبطل بعذر ما ثبت لحق الشرع نفسه تعالى غني عن العالمين الا ترى ان
المضطر لو تناول مال الغير لا ياثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد
ولم يوقف عليه بيعه وشراؤه واجارته على اذن وليه كما قدمناه وتثبت الولاية
عليه لغيره كما ثبت على الصبي لان ثبوتها من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والرحمة لانه سبب العجز ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف بنفسه
فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره ولا يوخر العرض للاسلام عليه
عند اسلام امراته اذا لم يكن محلا لما قلنا في الصبي العاقل وهو صحته
منه فان اسلام كل منهما صحيح لوجود اصل العقل بخلاف المجنون
وفي التقويم يجب عليه العبادات احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ
بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده صدر الاسلام بان العته
نوع من الجنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب
الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقق ان نقصان العقل لما اثر في سقوط
الخطاب عن الصبي كالعدم في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا
كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل
فلا يحصل بحدوث هذه الا كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط
عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو نفي الحرج
عند نظر الرومرحمه عليه ذكره في الكشف واما النسيان عدم الاستحضار للشي
في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فنحو هذا النسيان عند الحكماء السهو
اذا الفرق بينهما من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باد
خاهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن
المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج ح في

حصولها الى سبب جديد قبل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما
مذكورا ولم يكن مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقا وقيل سهو زوال ادراك سابق قصر
زمانه نسيانا وغفلة لا سهو فطال زمان زواله سهوا ونسيانا فالنسيان اعم مطلقا
وقال الشيخ سراج الدين الهندي والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف
جب المغني فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش فلا ينافي الوجوب واذ وجوب
الاداء كمال العقل وليس عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه
الضمان حتى لحق العبد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء والنسيان لا يفوت هذا
الاحترام وفي حقوقه فقال هو عذر في سقوط الاثم كما هو المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم وضع الله عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان
والحاكم وقال صحيح على شرطهما ولم يخرجاه اما الى الحكم الدنيوي فان كان النسيان
لما هو نسيه حتى يأتي به مع مذكر له كما هو بصدده ولا داع ولا حض ولا داعي اليه
اي الى ذلك الفعل كالكل للمصلي في الصلوة ناسيا فان هيئة المصلي مذكرة له مانعة
له من النسيان فلا حظ له ولا الطبع اليه في الصلوة تنفرد علاة القصر منه فهو
لم يسقط حكمه فيفسد الصلوة نقص بخلاف سلامه في القعدة الاولى ساهيا
ظنا انها الاخيرة فان سقط حكمه فلا يفسدها لانه لا مذكر لانه ليس للمصلي
هيئة مذكرة انها الاولى وكثرة تسليمه في القعدة داعية اليه او كان لا ينتهي الا
حـ ذكر ولكن مع داع الى ذلك الفعل كالكل الصايم في حال الصوم ناسيا فانه
ليس في الصوم هيئة مذكرة والطبع داع لطول مدته سقط او كان لا مع مذكر
ولا مع داع اليه فاولى ان يسقط حكمه كترك الذابح التسمية فانه لا داعي الى تركها
وليس ثمة مذكر احضارها بالبال اي اجراؤها على اللسان كذا في التلويح قلت
ويشكل الاول بتعليلهم لقولهم لان قتل الحيوان يوجب خوفا وهيبة وتغير
حال البشر لتعاليه النفور الطبع عنه وهذا لا يجري في الذبح لكثرة خصوص
من كان طبعه رفيعا يتالم بايذاء الحيوان فيشغل القلب به فيتمكن النسيان

من

من التسمية في تلك الحالة وينافي الثاني بان هيئة الخاصعها ونيته المدية بقصد
هات ودجها مذكرة له بالتسمية فالاولى التوجيه بما قالوا وهي في المعنى ابدا حكمه
والا فالمفرغ في ذلك انما هو السمع كما عرف في الفروع واما النوم ففترة تعرض مع
قيام العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية و
واستعمال العقل فالفترة هي مخفي قوله انحباس الروح من الظاهر الى الباطن
وهذه الروح بواسطة العروق الضوارب تنتشر الى ظاهر البدن وقد تنحجر
اي تنحصر في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة والاشتغال
بتاثيره في الباطن لنضج الغذاء ولذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة وكذلك
يكون الروح قليلا ناقصا فلا تفي بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانه وزيادته
اسباب طبيعية ولاهارمعناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحركة ومثل
الرطوبة وفي السفل الذي يظهر فيه فيمنعه من سرعة الحركة كما يغلب في الحمام بعد
الخروج منه وتناول الشئ الرطب المرطوب فاذا ركدت الحواس بسبب من الاسباب
بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس
عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ ارتفع عنها المانع فيتصل بالجواهر الروحانية
المنقش فيها الموجودات كلها المعبر عنها باللوح المحفوظ فانطبع فيها ما فيها وهو
الرؤيا فان لم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للاشياء بتخيلها صدقت هذه الرؤيا
بعينها فلا يعتبر بها وان كانت المتخيلة غالبة وادراك النفس للصور ضعيفا بدلت
المتخيلة بامثالها كالرجل بنحو ونحوه وهي التي يحتاج الى التعبير بالمراد والروح
جسم لطيف مركب من بخار واخلاط محيط القلب وهو مركب القوى النفسانية
والحيوانية لها فضل القوى الحاسة الى آخر ما ذكره المصنف رحمه الله وكان
الاولى تقييد العجز بالطبع ليخرج الاغماء وقيد الافعال بالاختيارية
اي الصادرة عن قصد واختيار لعدم الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه وقيل
النوم ريح ياتي الحيوان اذا شمها ذهبت حواسه كما يذهب الخمر بعقل

ثار بها او قيل انعكاس الحواس الظاهرة الى الباطنة حتى يصح ان يرى الرؤيا
وقيل له اربع علامات فقد الشعور حتى لو كان انسان بحضرته واستر خا
الاعضا فلو تمكن وراهم ثم نفخ سقطت من عجزة شعور بها ولذا قيل ان مسكه
وان لخفي عليه كلام الحاضرين فلا يدري ما قالوا وان يحكي في نومه رؤيا وغيره
خاف ان في هذه قصورا فاوجب تاخير خطاب الاداالي زواله اشاع الفهم
ولفقد الفعل حالة النوم لا الحجر اصل الوجوب ولا اسقاط التميز لعدم
لعدم اخلاله بالذمه والاسلام والامكان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضا لعدم
عند عدمه والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب ليس تحقيق الحرج بتكثر الواجب
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ولذا اي وجود اصل الوجوب حالة النوم
وجب القضا للصلوة التي دخل وقتها وهو نايم ان زال النوم بعد الوقت
لانه فرع وجود الوجوب في حالة النوم وقد سبق في فصل ثبت السبب لوجوب
الادا باول الوقت موسعا من الفصل الثالث ان ابا المعين ذهب الى ان
وجوب القضا عليه ابتدا عبادة تلزمه بعد حدوث اهليته للخطاب ومالي
في هذا وما عليه فليراجع واوجب ابطال عباراته من الاسلام والردة والطلاق
والعتاق والبيع والشرا وغيرها ولم يوصف عباراته بخبر وانشا وصدق وكذب
كالحان كما لا يوصف بها اصوات الطيور لانتفا الارادة والاختيار ولذا
اي ابطال النوم عبارات النايم اختار فخر الاسلام وصاحب الهداية
في جماعة ان قراته لا تسقط الفرض ونص في المحيط على انه الاصح ان الاختيار
شرط ادا العبادة ولم يوجد في النوادر يتوب واختاره الفقيه ابو الليث
لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حال الصلوة تعظيما لامر المصلي والقراءة
ركن زايد يسقط في بعض الاحوال فجاز ان يعتد بها مع النوم قال شيخنا
المصنف انه الاوجه والاختيار المشروط قد وجد في ابتدا الصلوة وهو كاف
الا ترى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كالذاهب انه يجزيه انتهى

قلت وهو يقتضي انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا على انه لا يجزيه وفي
المنتقى ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا فان فرق بينها وبينهما بانهما ركنان اصليان
لا يسقطان بخلاف القراءة فانها ثم ان هذا موثر في الاعتداد بها دونهما في هذه
الحالة وفي هذا البحث زيادة ذكرناها في كتابنا حلبة المجلي شرح منية
المصلي ثم عطف على انه قراته وان لا تفسد لحقيقة الوضوء لا الصلوة وان قيل
ان اكثر المتاخرين وفي المحيط عامتهم على ان قهقهته تفسدهما اي الوضوء
والصلوة اما الوضوء فلثبوت كونها حدثا في صلوة ذات ركوع وسجود
بالنص وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة قلت وفيه
نظر فان ذلك في الحديث المحتوي على حديث حكم ثابت على خلاف القياس
في حق المستيقظ بمعنى معقول وهو الجناية على العبادة الخاصة بخصوص هذا
الفعل وهو مفقود فيها نايما فلا يكون حدثا والصلوة فلان في القهقهة
معنى الكلام والنوم كاليقظة فيه عند الاكثر ووجه فخر الاسلام
وموافقه وقد نص شيخنا المصنف في فتح القدير على انه الاصح زوال معنى الجناية
بالنوم ثم النوم يبطل حكم الكلام وهو مجزوم به باقراره وتفرع النوازل النا
وبكلام النايم عليه اي على قول اكثر المتاخرين لعدم فرق النص وهو ما في
صحيح مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من الكلام الناس بين المستيقظ
والنايم وانزل المصلي النايم كالمستيقظ تشريفا له على انه صلى الله عليه وسلم قال
اذا نام العبد في سجوده باهى الله به ملايكته فيقول انظروا الى عبدي روحه
عندي وجسده بين يدي رواه البيهقي وقال ليس بالقوي والدارقطني في علله
عن الحسن عن ابي هريرة وقال لا يثبت سماع الحسن من ابي هريرة فلا جرم ان
مشى عليه في الخانية والخلاصة وغيرهما ونص في الولوالجية على انه المختار وعن
ابي حنيفة يفسد الوضوء لا الصلوة وتقدم وجه كل ما عليه فيتوضا ويبني
على صلاته لكونه سبقه الحدث وقيل ما لا اي تفسد صلوته لا وضوءه وهو الذي

في عامة النسخ الفتاوي وفي الخلاصة وهو المختار وقال المصنف هذا هو اقرب
عندي لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النايم لعدم القصد فبقي
القهقهة يعني الضحك او الفعل كلاما بلا قصد فقصد الصلوة به كالساهي به
اي بالكلام واما الاغما فانه في القلب او الدماغ تعطيل القوي المدركة
والمحركة عن افعالها مع بقا العقل مغلوبا وايضاح هذا انه تقدم
بعضه ملخصا قريبا انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف
اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه
في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة تليق به وتتم
بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحركة
وهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخايها لتنبسط الى المطلوب
او بتقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب النافع وتسمى
قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع الضار وتسمى قوة غضبية ولكن
تعلق المدركة بالدماغ والمحركة كان ذلك لمضاء مرض لا زوال العقل كالجنون
والا لو كان العقل غير باق عصمت الانبيا كما عصموا من الجنون واللازم منتف
بالاجماع وهو اي الاغما فوق النوم في العارضية ان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى
عده الاطبا من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغما ليس كذلك فيكون
اشد في العارضية وفي سلب الاختيار وتعطل القوي فانهما في الاغما اشد
فان مواده غليظة عسيرة التحليل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطو الانتباه بخلاف
النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه
بنفسه او بادنى تنبيه فلزمه اي الاغما من الحاجب تاخير الخطاب وابطال
العبادات بالزمه اي النوم من ذلك بطريق اولى وزيادة كونه اي الاغما
حدثا ولو في جميع حالات الصلوة من قيام وركوع وسجود وقعود
واضطجاع لزوال المسكة على وجه الكمال على كل حال ومنع البنا اذا وقع في الصلوة

بخلاف النوم في الصلوة مضطجعا بان غلبته عيناه فاضطجع في حالة نومه فانه
اذا توضا يبنى لانه الوسيق بالحدث كما في الخلاصة والعرف ان الاغما نادر ولا سيما
في الصلوة بخلاف النوم والنص جوازا للبنا انما ورد في الحدث الغالب
الوقوع ولو تعمد النوم في الصلوة مضطجعا انتقض وضوءه وابطلت صلاته
بلا خلاف وقيدنا بالاضطجاع لان نوم المصلي غير مضطجع لا ينقض الوضوء هذا
والاغما اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف
وباعتبار الصلوات عند محمد يسقط به الصلوة استحسانا كما تقدم في الجنون
وقال مالك والشافعي اذا استوعب وقت الصلوة سقطت به بخلاف
النوم ثم في المحيط لو شرب الخمر حتى ذهب عقله اكثر من يوم وليلة
لا يسقط عنه القضا لان الاغما حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف
والسر فيه ما هي وفي تتمته هذا اغما سا هلة بل هذا سكر وسياتي الكلام
فيه وفيه ايضا ولو شرب البنج او الدوا حتى اغمي عليه قال محمد
سقط عنه القضا متى كثر لانه حصل بما هو مباح فصار كما لو اغمي عليه بمرض
وقال ابو حنيفة يلزمه القضا لان النص ورد في الاغما حصل بافة سماوية فلا يكون
واردا في اغما حصل بصنع العباد لان العذر من جهة من ليس له الحق لا يسقط
الحق ولو اغمي عليه لفزع من سبع او ادمي اكثر من يوم وليلة لا يلزمه القضا بالاجماع
لانه حصل بافة سماوية لان الخوف والفزع انما جاء لضعف قلبه فيكون
بمعنى المرض ثم هذا اذا استمر المغمى عليه اصلا هذه المدة فان كان يفيق ساعة
ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على وجهين احدهما ان كان لافاقته وقت معلوم فهي
افاقة معتبرة تبطل حكم ما قبلها من الاغما ان كان من المدة المذكورة ثانيهما ان لا
يكون لها وقت معلوم بل يفيق فيتكلم بكلام الاصحا ثم يغمى عليه بغتة فهذه
افاقة غير معتبرة ذكره في الذخيرة والله تعالى اعلم واما الرق فهو في لغة الضعف
ومنه صوت رقيق ولعله في الشرع عجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضا والملكية

وبالكتابة المال والتزوج وغيرها كما يجيء من جعل الي المرقوق شيء على حصته
اي جعلا سفوبا للتملك والابتذال اي الامتهان وقيد بالحكم لان بعض الارقا
قد يكون اقوى من الحر في القوي الجسمية لان الرق لا يوجب خللا في البدن
ظاهرا ولا باطنا ثم هو حق الله ابتدا يعني انه يثبت جزا للكفر فان الكفار
لما استنكفوا عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر والتامل في ايات
التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهايم
ولهذا لا يثبت على المسلم ابتدا ثم صار حقا للعبد بقاء يعني ان الشارع جعل
الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيق وان
اسلم واتقى فلا يجزي الرق قال غير واحد من المتاخرين باتفاق اصحابنا ولعل
المراد المتقدمين والا فشكل بقول محمد من سلم التجزي بثبوتها حتى لو فتح الامام بلدة
وراى الصواب في استرقاق اهلها ثم نفذ ذلك في النصف لا صح لاستحالة ثبوت
البعض الشايع من المحل بانصافه بالولاية والمالكية دون البعض الآخر وكذا ضده
اي الرق وهو العتق في بعض المحل شايعا لان البعض الآخر ان عتق فلا تجزي
فرض انه تجزي هذا خلف وان لم يعتق لزم المحال المذكور وكذا الاعتاق عندهما
لا يتجزى اذا اعتق نصف عبده عتق كله والا لو تجزى يثبت المطاوع بفتح الواو
وهو الاعتاق بلا مطاوع بكسر الواو وهو العتق انه لم يعتق منه بمنزلة ابي اسلم
منه شي لان العتق مطاوع الاعتاق ولازمه يقال اعتقته فعتق ككسرته
فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشي لازم
له وقلبه اي وثبت المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها ان نزل اي عتق
كله وكلاهما منتف ولا ينزل بعضه باعتاق بعضه للاتفاق على عدم
تجزي العتق وتجزي الاعتاق الا عنده اي عند ابي حنيفة لانه اي الاعتاق
ازالة الملك المتجزي اتفاقا حتى يصح شرا البعض وبيعه اي بيع بعضه وان تعلق
بتمامه اي الاعتاق ما لا يتجزى وهو العتق فانه وصلة لا ثمرة كالوضو تعلق

بتمام

بتمامه اباحة الصلوة وهي اي الوضو متجز دونها اي اباحة الصلوة والمطاوعة
في اعتقته فعتق انما هي عند اضافته اي الاعتاق الى كله كما هو اللفظ اي
عتقه فلا يثبت باعتاق البعض شي من العتق اذ لو ثبت في الكل
لعدم تجزي العتق وثبوته في الكل ح بلا سبب مع تصور الموجب بذلك
ولا يثبت ايضا باعتاق البعض زوال شي من الرق عنده لكن من الملك بل هو
اي معتق البعض كالمكاتب في انه لا يصح منه ساير الاحكام الحرية الا انه
اي معتق البعض لا يرد الى الرق لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ بخلاف المكاتب فانه يرد اليه اذا عجز عن المال لان السبب فيه
عقد يحتمل الفسخ فاثره اي اعتاق البعض ح اي حين كان ازالة بعض الملك
في فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في
ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وهذا انما
كان لوجود نصيبه ملاقاة التصرف حق المتصرف لا حق غيره الا ضمنا كما في
اعتاق الكل فان فيه ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال الحق الله
تعالى ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ومن هذا
يعرف ان ما في البدايع من التعجب لمن قال من مشايخنا الاختلاف بين اصحابنا
في ان العتق لا يتجزى وانما اختلفوا في الاعتاق بالتغيير شديد بما ذكره
عن دليل متعقب سديد ويزداد لدى الناظر وضوحا بمراجعة اوايل باب
العبد يعتق بعضه من شرح الهداية للمصنف رحمه الله تعالى فعليه
والرق حق الله تعالى ابتدا والملك حقه اي العبد بقاء كما تقدم
وانه اي الرق ينافي ملك المال لانه الرقيق مملوك مالا فليستلزم
كونه مملوكا مالا العجز والابتذال لان المملوكية المالية تنبئ عنهما
والمالكية تستلزم ضدهما اي العجز والابتذال وضدهما القدرة
والكرامة لانبائهما عنهما وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات

فلا يجتمع اي مملوكيته مالا مالكيته للمال فلا تبيعه في الرقيق لا امة
ولو ملكها حال كونه مكاتبا بخلاف غيره اي المال من النكاح
فانه فيه بمنزلة الحر لانه من خواص الآدمية حتى
انعقد انكاحه نفسه موقوفا على اجازة المولى اذ كان بلا اذن
من المولى ويشترط الشهادة عنده اي العقد لا عند الاجازة فانما وقف
اي باذنه لانه اي عقد النكاح لم يشرع الا بالمال لقوله تعالى وان
تبتغوا باموالكم الآية وغير ذلك فيضر العقد به اي بالمولى بما فيه
من نقصان مالية العبد التي هي حق المولى لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد
لدي مال آخر يتعلق به فيتوقف نفاذ العقد على التزامه اي المولى بالاذن
السابق او الامضاء اللاحق ومن الذمة للملك الحيوة لانه محتاج الى البقاء
ولا بقاء له الا بقائها فلا يملك المولى اتلافه اي دمه اذ لا ملك له فيه
وقتل الحر اي بالعبد قصاصا في العمد ووديا اي وفديا بالدية على تفصيل
فيها في الخطاب وصح اقراره اي العبد على نفسه ماذونا كان او محجورا بالحدود
والقصاص اي بالاسباب الموجبة لهما لاقاة حق نفسه قصدا فيصح
منه كما صح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لكونه
ضمنا فانتفى نفي زفر صحة اقراره بالحدود والقصاص لكونه واردا على نفسه
وطرفه وكلاهما مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول بخلاف
اقراره بضمان المال فانه مواخذ به في الحال ان كان ماذونا
وبعد العتق ان كان محجورا او السرقة المستهلكة اي وبسرقة
مال الغير قايم بيده والقايمة اي ولسرقة مال قايم بيده
في الماذون اتفاقا وفي المحجور والا قايم بيده
كذلك اي صح اقراره بها ان صدق المولى في
ذلك فيقطع في هذه الاحوال عند علمائنا

الثلاثة لان وجوب الحد عليه باعتبار انه آدمي مكلف لا باعتبار انه مال مملوك وهو
في هذا المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا وبعد المال اذا كان قايما اما اذا كان ماذونا
فلانه لا في حق نفسه وهو الكسب لانه ينفك الحجر فيه فيصح واما اذا كان محجورا فالمسروق
حق المولى فيه تصديق ولا ضمان في الهالكة صدقه المولى او كذبه لما عرف من ان
القطع والضمان لا يجتمعان عند اصحابنا وان قال المولى المال لي فيما اذا كان
العبد المحجور اذ المال قايم فلابي يوسف يقطع لان اقراره حجة في القطع لانه
مالك دم نفسه والمال للمولى لانه لا يكون المال للمولى هو الظاهر تبعا للرقبة
وقد ينفصل احد الحكمين عن الآخر اذ قد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلك
اي المال المسروق وعكسه اي يجب المال ولا يقطع كما اذا شهد بالسرقة رجل
وامرأتان لما عرف من ان شهادة النساء مع الرجل تقبل في المال لا في الحدود
والحد لا يقطع ولا يرد المال لما ذكر ابو يوسف من ان اقراره بالمال باطل لكونه
على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد بمال السيد اي لسرقته ولابي حنيفة
يقطع ويرد المال الى المسروق منه القطع لصحة اقراره بالحد لما ذكرنا
ويستحيل القطع بملك المسيد فقد كذبه اي المولى الشرع والمقطوع من الشرع
للخاطط اي الرقيق بالحجر من الشرع في امور اجماعية مما ذكرنا من الولاية والقضا
فما استلزم منها اي من الامور الاجماعية غيره اي غير نفسه كعدم مالكية
المال او قام به يشبه حكم بعض المعلوم للخاطط ومنه عن تحمل الدين لضعفها
لانه من حيث هو قابل الرق كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف ان
يكون له ذمة اذ التكليف لا يكون بدونها فثبت له ومع الضعف فحينئذ
لا بد من تقويتها لتحمل الدين بانضمام مال الرقبة او الكسب اليها فطالب
بدون انضمام احدهما اليها اذ لا يعني لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة
فظهر انه انتفى على ذلك حتى ضم اليها اي ذمته مالية رقبته او كسبه
فبيع فيما لم يلزم في حق المولى ان لم يفده ولا كسب او لم يف كسبه بذلك

ان كان لمكاتب الان لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ويعتق البعض عند ابي حنيفة رح
يستسعي والدين الذي يظهر في حق المولى مكه دين لتجارة عن اذن لرضا المولى
بذلك او بيت بين استهلاكه لا انتفا التهمة لان اقراره ايلا باقراره بالاستهلاك حال
كونه محجورا لوجود التهمة وعدم رضا المولى بذلك فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا
يوخذ من كسبه لكن يوخر على عتقه وحلها اي وانحطاط الحل الثابت له بالنكاح
من الحل الثابت للحرمة فانقص حله على اثنتين فنا له حرتين كانتا او امتين
كما هو قول اصحابنا والشافعي واحمد وقال مالك يتزوج اربعا لان الرق لا يوثر
في مالكية النكاح لانه من خصائص الادمية واجيب بان له اثرا في تنصيف المتعدد
كاقراء العدة وعدد الطلاق وجلدات الحدود ولان استحقاق النعم باثار الانسانية
وقد اثر الرق في نقصانها حتى الحق بالبهائم تباع بالاسواق لانه اثر الكفر
الذي هو موت حكمي فكذا اثر في نقصان الحل الى النصف لانه نعمة كما اثر في
العقوبة بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وفي مغني ابن قدامة وقد روى ليث بن ابي سليم عن الحكم قال اجمع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان العبد لا ينكح اكثر من اثنتين ويقويه
ما روى احمد عن ابن سيرين ان عمر سال الناس كم يتزوج العبد قال عبد الرحمن بن عوف
ثنتين وطلاقه ثنتان واخرجه الشافعي عن عمر وانتقص
نقص الحل فيها اي الامة على تقدمها على الحرة لا لمقارنة لها في العقد
وتاخره عنها اما في حل تاخرها عنها فلقوله صلى الله عليه وسلم وتتزوج الحرة
على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة رواه الدارقطني وفيه مظاهر بن اسلم ضعيف
لكن اخرجه الطبري وعبد الرزاق وابن ابي شيبة عن الحسن مرسلا وعبد الرزاق
باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه الى غير ذلك فان لم يقم الحجة بالبعض
قامت بالجميع واما في حل مقارنتها لها فلان هذه الحالة تحتمل التجزي
فتغلب الحرمة على الحل وطلقتين اي وانتقصها اي بفوت حلها وهي

بينونتها

بينونتها البينونة الغليظة على تطليقها اثنتين حرا كان زوجها
او عبدا خلافا للائمة الثلاثة فيما اذا كان حرا وحيضتين عدة
اي وانقصها هو مرتب على وجود سبب انقطاع حلها بملك النكاح
تاخرا او حرمة لا بغير الموت من التربص المشروع لتعظيم ملك النكاح
والعلم ببراءة الرحم وهو العدة على وجود الحيضتين من وقت وجود السبب
والحجة فيهما قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان و
عدتها حيضتان رواه ابو داود وغيره وصححه الحاكم وانما كان
طلاقها ثنتين وعدتها حيضتين تنصيفا للثلاث منهما
للحر وهو ثلاث تطليقات وثلاث حيض وكل من الطلقة والحيضة لا
تنصيف فيكامل لترجحان جانب الوجود على العدم من ثم قال عمر
رضي الله عنه لو استطعت ان اجعل عدة الامة حيضة ونصفا
فعلت رواه عبد الرزاق وغيره وكذا في القسم بعض حلها حتى
اقتصر على النصف من الحرة كما هو قول اصحابنا والشافعي ومالك في رواية
وذهب في اخرى واحمد الى التسوية بينهما والحجة للاول ما عن علي رضي
الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان ولهذه الثلث
وعن سليمان بن يسار قال من السنة ان الحرة اذا اقامت على ضرتها فللحرة ليلتان
وللامة ليلة اخرجهما البيهقي عن تنصيف النعمة التي للحر في حق الرقيق
تنصيف نحوه كما نص عليه النص القرآني السابق وهذا فيما يمكن تنصيفه
واما ما لا يمكن تنصيفه فيكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه
سوا وانما انتقصت دية اذا استاردت قيمته دية الحر كما هو قول ابي حنيفة
ومحمد لانه اي المودي ضمان النفس وهو اي ضمان النفس واجب بخطرها
اي بسبب شرفها وهو اي خطرها بالمالكية لكمال وملك النكاح وهذا
اي ملك النكاح منتف في المراة الحرة اذ هي مملوكة فيه لا مالكة

تنصفت ديتها عن دية الذكر الحر وما يجب للعبد يجب بعوض عن مالكية
المال لحقيقة اي ملك المال بيد اي تقربنا تقطاى لاريب فلزم بواسطة نقصان
ملك اليد نقصان شي من قيمته ولكن مالكية اليد فوق مالكية
الرقبة لانه اي ملك اليد هو المقصود منه اي من ملك الرقبة وملك
الرقبة شرع وسيلة وسيلة اليه لان المقصود من الملك تمكنه التصرف
معه الى قضاء حوائجه لبعده او المانع آخر لم يقيده بقيض ديته بالربع لانتفاء النور
بع الموجب له بل لزم ان ينقص ماله خطر في الشرع وهو العشرة لانتفاء التوزيع
الموجب له بل لزم ان ينقص اذ بها ملك البضع المحترم ويقطع اليد المحترمة
واعترض والمعترض صدر الشريعة لو صح كون العلة لنقصان دية العبد عن دية
الحر هذا لم تنصف احكامه اي العبد اذ لم تمكن في كماله الا نقصان اقل من الربع
فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغيرهما باقل من النصف واللازم
باطل اجماعا وايضا لو كانت مالكية النكاح ثابتة له كملا اي كاملة لم ينتقص فيما
يتعلق بالازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها اي هذه
الامور مبنية عليها اي على مالكية النكاح وهي اي مالكية النكاح كاملة واللازم
باطل بل انما نقصت ديته عن دية الحر لان المعتبر فيه اي العبد المالية فلا يتنصف
كسائر الاحوال غير ان في الكمال لقيمة العبد اذا بلغت دية الحر شبه المساواة
بالحر وشبه الشي بغيره لحقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذا شبهها
فنقص بمال خطر واجب كما في التلويح بانتقاص الزوجات ليس لنقصان
خطر النفس الذي هو المالكية ليلزم النقصان باقل من النصف كما في الدية
بل النقصان لحل المبني على الكرامة وتقدير النقص به اي في الحل
المبني عليها مفوض الى الشرع فقدره بالنصف اجماعا وهو مشكل بخلاف
المالك اذا لم يثبت اجماع الصحابة كما لو يقدم بخبر الدية فانه باعتبار
خطر النفس الذي هو ثابت بالمالكية ونقصان الرقيق فيه اقل من الربع

والحاصل

الفصل الرابع في المحكوم عليه

والحاصل ان النقصان في الشي يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه
لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب في الدية لا في عدد المنكوحات
والنقصان بالعكس فانتفى الوجه الاول من الاعتراض وكمال مالكية
النكاح ان لم يوجب نقصان عدد هن اي الزوجات لا ينفي ان توجبه
امر آخر هو نقصان الحل ولا يستقيم الملازمة بين كمال ملك النكاح
في الرقيق وعدم تنصيف ما يتعلق بالازدواج فان اكثره اي ما يتعلق
بالازدواج كالطلاق والعدة والقسم انما يتعلق بالزوجة ولا يملك الامة
النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية فانتفى الوجه الثاني من الاعتراض
ايضا وانما قال شبهة المساواة لان قيمة العبد لو وجبت وكانت
ضعف دية الحر لا مساواة لانها اي القيمة تجب في العبد باعتبار
المملوكية والابتذال وفي الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول
دون الثاني حقيقة وان ازاد عليه صورة فلهما او حقيقة وكون مستحقهم
اي ضمان نفس العبد للسيد لا يستلزم انه اي ضمان نفسه باعتبار المالية
كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي الاترى انه انما السيد المستحق للقصاص
بقتل ابه اي عبده وهو اي القصاص بدل الدم اجماعا فالحق ان مستحقه اي الضمان
العبد ولهذا يقضى منه اي من الضمان دينه اي دين العبد غيره انه اي العبد
لما لم يصلح لملك المال خلفه المولى فيه لانه احق الناس به كالوارث وخلف
في القابلية اي العبد للتصرف وملك اليد فقلنا نعم اهل لهما خلافا للشافعي
لانهما اي اهلية التصرف وملك اليد باهلية التكلم والذمة وهي مخلصة عن
المملوكية والاولى اي اهلية التكلم بالعقل وهو لا يحتمل ولا يختل بالرق
ولذا اي لعدم اختلالها بالرق كانت روايته ملزمة العمل للخلق وقبلت
في الهدايات وغيرهما من الديانات والثانية اي اهلية الذمة باهلية
الايجاب عليه والاستيجاب له ولذا اي لانها اهلية للايجاب والاستيجاب

هو طب بحقيقة فيه تعالى ويصح اقراره بالحد والقصاص ولم يصح شرا المولى
على ان الثمن في ذمته اي العبد كما لو شرط على اجنبي لانه اجنبي عن مملوكه ولو كانت
مملوكة لجاز كما لو التزم للمولى بذلك في ذمة نفسه ولا يملك للمولى ان يسترد
ما اشترى عند العبد والمناسب كما في غيره صح ان يسترد ما اودعه
العبد غيره وصحة اقراره اي المولى عليه اي العبد بدين لملك مالية
اي العبد كاقرار الوارث على مورثه بالدين فتولى واقرار المولى على عبده
اقراره على نفسه بالحقيقة وانما حجر العبد بمعنى انه منع التصرف مع قيام الاهلية
لحق المولى لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب
استيفاء وهما ملك المولى فلا يتحقق بدون رضاه فاذا اذن فقد فاذا الاذن
فقد رضي بسقوط حقه فلانه فك الحجر الثابت بالرق وترفع المانع من
التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات اهلية التصرف له
كالنكاح اي كملكه نكاح نفسه وانما امتنع نفاذه لحق المولى فاذا اذن له
فيه ارتفع المانع فيتصرف بعد الاذن باهليته كالكفاية لا انابة
عن المولى حتى يكون يده في اكسابه يد نيابة عنه كالمودع كالشافعي
اي كما قال الشافعي لانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان
التصرف وسيلة اليه وسبب له والسبب لم يشرع للحكم واللازم باطل
جايما فكذا الملزوم واذا لم يكن للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد
انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف ويظهر ثمرة الاختلاف فيما اشار
اليه بقوله فلو اذن المولى له في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقا
اي في كل انواعها وتثبت يده اي العبد على كسبه كالمكاتب وانما ملك
المولى حجره او المأذون لا المكاتب لانه اي فك الحجر في المأذون بلا عوض
فلا يكون لازما كالهبة بخلاف الكتابة فانه بعوض فيكون لازمة
كالبيع ثم هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع

من التصرف باهلية فلو النفسد وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه
لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كالوكيل صار مقتصرا على ما اذن
فيه لان النيابة لا يتحقق بدون اذن الاصيل ثم للمشايخ في ثبوت ملك
الرقبة في الكتابة للمولى طريقان احدهما ان تصرفه يفيد ثبوت ملك اليد
له وثبوت كل ما له ثم يستحق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم
اهليته لها وكون المولى اقرب الناس اليه لقيام ملك فيه وعلى هذا
مشى المصنف فقال وثبوت الملك للمولى فيما اشتراه العبد ونصطاده
وتهبه لخلافة اي المولى عنه اي العبد لعدم اهليته للملك وتقدم ما اشتراه
واصطاده او اتهبه كالوارث مع المورث وكون ملك التصرف لا يستفاد
الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي ملك
التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود
لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف واذا كانت له اي للعبد ذمة
وعبادة صح التزامه اي العبد بها اي في الذمة ووجب له اي للعبد
طريق قضاء لما التزمه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة
بلا اهلية القضاء وادناه اي طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد
وهو المطلوب ولهذا اي ثبوت ملك اليد للعبد وكون ملك الرقبة متلقى منه
قال ابو حنيفة فيه اي العبد المستغرق بالدين ملك المولى كسبه لتقدم
حاجته المقدمة عليه واختلف في قتل الحر به اي العبد فعنده اي
الشافعي لا يقتل به قصاصا لانبنائه اي القتل قصاصا على المساواة في
الكرامات وهي منتفية بينهما اذ الحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال
قلنا لا نم ابتنا القصاص عليها بل المناط فيه المساواة في عصمة الدم فقط لتفاوت
على ما هو اي الشافعي في القصاص في العلم والكمال ومكارم الاخلاق والشرف
وهما اي الحر والعبد متساويان فيها اي عصمة الدم دينا في الرق مالكيه منافع

البدن اجماعا الا ما استثني من الصوم والصلوة الا في الجمعة بخلاف الحج
فانه لم تشترط نظر المولى فبقيت منافعه على ملكه بالنص للمال فقد قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى قال الحاكم
صحيح اسناده على شرط الشيخين وقال تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة
قال الحاكم ايضا صحيح على شرط الشيخين والعبد لا مال له فشرط اشتراط الحرية
للوجوب الاجماع والجهاد اي وبخلاف الجهاد ايضا فليس له القتال الا باذن
مولاه او اذن الشرع في عموم النفار ولا يخلق العبد اذا قاتل منهما الا انه
اي استحقاق سهم من الغنيمة لكرامة وهو ناقص فيها بل يستحق رضخا لا يبلغ
اي السهم فعن عمير مولى ابي اللحم شهدت خيبر مع سادتي فامر لي النبي
صلى الله عليه وسلم بشي من خرثي المتاع رواه ابو داود والترمذي
وصححه بخلاف استحقاق السلب بالقتل بقول الامام من قتل قتيلا
فله سلبه فانه لا تفاوت فيه بين الحر والعبد لانه بالقتل او بايجاب
الامام تساوي العبد فيه الحر والولايات اي ونافي الرق الولايات
المتعدية كولاية القضا والشهادة والتزويج وغيرها لانها تبتني على القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي ثم
الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود
شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وصح امان
العبد الماذون في القتال الكافر الحربي لاستحقاق الرضخ في الغنيمة باذن
مولاه الا ان مولاه خلفه في ملكه كما في سائر كسبه وبامانه ابطال حقه اولا
في الرضخ ثم يتعدى الى الكل اي كل الغانمين فيلزم سقوط حقهم لان
الغنيمة لا تجزي في حق الثبوت والسقوط كالشهادة بروية الهلال فوجب على
الناس الصوم بقوله لانه ابى ذلك على نفسه اولا ثم يتعدى الى سائرهم

وكذا

لكنا نعاينه بالاحاديث الشرع فعلم هذا ان اصل امانه لا ان امانه ولاية
عليهم لما عرف من ان حكم الشي ما وضع الشي له حكما اوليا وبالذات
انما هو بالذكر بخلاف العبد المحجور عن القتال لا امان له عند ابي حنيفة
وابي يوسف في احدى الروايتين عنه ومالك في رواية سحنون لانه
لا استحقاق له وقت الامان لانه ليس من اهل الشركة في الغنيمة فلو صح امانه
كان اسقاطا لحقهم اي الغانمين في اموال الكفار وانفسهم لغنما واسترقاقا
ابتداء فانه قيل ينبغي ان يصح امانه كما هو قول ابي يوسف في رواية ومحمد والائمة
الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل اجيب بالمنع واستحقاقه الرضخ اذا افتتح
بالقتال اي قاتل بغير اذن سيده وسلم لتمحضه اي القتال مصلحة للمولى بعده
اي القتال لانه غير محجور عما يتمحض منفعة فيكون كالماذون فيه من المولى
دلالة لانه انما حجر عنه لدفع الضرر عن المولى لاشتغاله بخدمته وقت القتال
وربما يقتل فاذا فرغ سالما واصاب الغنيمة زال الضرر فيثبت الاذن منه
دلالة فلا يترك له في الغنيمة حال الامان فلا يكون فيه كالماذون في القتال نعم
ما في مصنف عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه العبد المسلم من المسلمين وامانه
امانهم يفيد اطلاقه صحة امان العبد مطلقا كما هو قول الجمهور فلا يضمن الرقيق
بدل ما ليس بمال لانه اي بدله صلة وهو لا يملك الصلة فلا يجب عليه دية
في جنايته خطا بعبوسا القتل خطا لان الدم ليس بمال ومما يدل على ان الواجب
في الجناية الخطا ضمان هو صلة في حق الجاني حتى كانه يهبه ابتداء انه لا يملك الا
بالقبض ولا يجب فيه الزكوة الحول بعده ولا تصح الكفالة به بخلاف بدل المال
الثابت في هذه الاشياء وكذا عاقلته بالاجماع لا يجب عليهم لكن لما لم يهدر الدم
صارت رقبته جزاء اي قائمة مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد
ولا نصير الدم هدرا الا ان يختار الولي فداه قيل له اي الفدا المولى دينا
في ذمته فلا يبطل اختياره لهذا بالافلاس حتى انه لا يعود تعلق حق الولي

الجناية في رقبة العبد اذا لم يكن للمولى مال يؤدي عنه اي ابي حنيفة فلا يجب
به على المولى الدفع للعبد الى ولي الجناية بل هو عبد كما سبق لغيره وعليه
وعندهما اختاره اي المولى الفدا كالحوالة كانه اي العبد احال على مولاه بالارش
لان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كان العبد وصيا الى الارش في
الخطا انه كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار الفدا انتقالا من الاصل الى العارض
كما في الحوالة فاذا لم يسلم الارش لولي الجناية عاد حقه في الدفع الذي هو الاصل
كما في الحوالة الحقيقة ولابي حنيفة ان الاصل في الجناية الخطا ذلك بل الارش
هو الاصل الثابت فيها بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان العبد لما صار الى الدفع ضرورة
ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا فعاد
الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس حتى لهذه فرع اختلافهم في التفليس
فعنده لما لم يكن معتبرا كان هذا التصرف من المولى تخيرا بل الحق الاول بالدفع الى ذمته
لا ابطالا وعندهما لما كان معتبرا وكان المال في ذمته ما لم يكن هذا الاختيار
من المولى ابطالا ولا ايفاء قال ولا يجب على العبد ضمان ما ثال ما ليس بمال فان
المهر يجب في ذمته بمقابلة ملك النكاح ومنفعة البضع لانا نقول ليس كذلك
وجوب المهر ليس ضمانا اذ لا يتلف ولا صلة بل يجب عوضا عما استوفاه
من الملك او المنفعة واما المرض وعنه عبارات منها ما يعرض البدن
فيخرجه عن الاعتدال الخاص ومنها منه غير طبيعته في بدن الانسان يكون
بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية غير سليم وسط الكلام
فيه يرجع في نفسه فلا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه له وعليه
سواء كان من حقوق الله او العباد والعبادة ولا الخلل في الذمة والعقل
والنطق فصح منه سائر ما يتعلق بالعبارة من نكاح وطلاق وبيع وشرا
وغيرها لكنه اي المرض لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه

على

على قدر المكنة حتى شرع له الصلاة قاعدا اذا عجز عن القيام ومضطجعا
اذا عجز عنهما ولما كان الموت علة الخلافة للوارث والغريم في مال الميت
لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه فيه بحرمته
به فيصير المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
في المال وهو اي المرض سببه اي الموت لما فيه من ترادف الالام وضعف
القوى المنضي الى مفارقة الروح الجسد كان المرض سبب تعلق حق الوارث
والغريم بماله في الحال فكان المرض سبب الحجر في الكل اي كل المال للغريم
اي كان الدين مستغرقا وفي الثلثين في الورثة اذا اتصل به اي المرض الموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اي المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب بخلاف
ما لم يتعلق اي حق الغريم وحق الوارث كالنكاح بمهر المثل فيحاصص
الزوجة المستغرقين اي الذين استغرقت ديونهم التركة بقدر مهرها
وكالنفقة واجرة الطبيب ونحوها مما يتعلق بحاجة الميت به وبما زاد على الدين
في حق الغريم وعلى ثلثي ما بقي بعد قضاء الدين ان كان وعلى ثلثي الجميع ان لم
يكن ثم لما لم يعلم كونه سبب الحجر قبل اتصال الموت به وكان الاصل هو الاطلاق
لم يثبت الحجر به بالشك فكل تصرف واقع للمريض يحتمل الفسخ كالهبة والبيع والمحاباة
يصح في الحال لصدوره من اهله مضافا الى محله من ولاية شرعية وانتفاء العلم
بالمانع في الحال لعدم العلم باتصال الموت به ثم ينتقض ذلك التصرف ان
احتيج الى ذلك اي فسخه بان مات لما قدمنا من ان الحجر يستند الى اول المرض
اذا اتصل به الموت فيظهر ان تصرفه تصرف محجور عليه وما لا يحتمل اي وكل تصرف
واقع من المريض لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض
المستغرق دينه تركته عبدا منها او الواقع على حق وارث كاعتاق عبد
تزيد قيمته على الثلث صار العتق كالمعلق بالموت اي كالتدبير حتى كان عبدا
في شهادته وسائر احكامه ما دام من مولاه من نفاذه او مات فلا يتخلص وتوقي العبد

للغريم في كله اي مقدار قيمته ان كان على الميت دين مستغرق او يسعى
في ثلثيه للوارث ان لم يكن عليه دين ولا مال له سواه ولم يجزه الوارث
او اقل كالسدس اذا ساوى العبد النصف اي نصف التركة ولم يجزه الوارث
وان كان في المال وفاء بالدين ان كان يخرج من الثلث يعتق في الحال بعدم
تعلق حق الغير بخلاف اعتاق الراهن اي العبد المرهون ينفذ عتقه
للحال مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في اليد لا الرقبة
فلا يلاقيه اي العتق حقه قصدا وحق الغريم والوارث في
ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتنى عليها لا على ملك اليد فلذا صح اعتاق
الآبق مع زوال اليد عنه لبقاء الملك فان كان الراهن غنيا فلا سعاية
على العبد لعدم تعذر اخذ الحق من الراهن وهو الاداء ان كان حالا او قيمة
الرهن ان كان موجلا وان كان الراهن فقيرا سعى العبد للمرتهن
في الاقل من قيمته ومن الدين لتعذر اخذ الحق من الراهن فيوخذ
ممن حصلت له فائدة العتق لان الخراج بالضمان ثم انما سعى في الاقل
منهما لان الدين ان كان اقل فالحاجة تندفع به وان كانت القيمة اقل فانما
حصل له هذا القدر ويرجع العبد على مولاه اذا غني بما اداه لانه
اضطر الى قضاء دينه بحكم الشرع ومعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق كالمكاتب والاول كالمدبر كما ذكرنا
فلا يقبل شهادته قبل السعاية وقد اوضحنا اي ادرج المصنف في الكلام
في احكام هذه الافة العارضة نوعا محضا وهو ما بطلت الوصية للوارث
بالكلية اي في الشرع بطلت من جهة كونها وصية صورة عند ابي
حنيفة وان لم يكن وصية حتى لو باع المريض عينا بمثل قيمته قضاء منه
اي الوارث لا يجوز لتعلق حق كلهم اي الورثة بالصورة كما بالمعنى حتى لا
يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا من التركة لنفسه بنصيبه من ميراثه ولا ان ياخذ

التركة

... الموضع ٣٦١
الفصل الرابع في المحكوم عليه

التركة ويعطي الباقين القيمة والناس متفاوتة في صور الاشياء مع قطع النظر
عن معانيها فكان ايثار البعض بتعيين منها تبعا منه اتصال به صورة لا معنى
لكونه مقابلا بالعوض خلافا لهما فانما الخلاف في بيعه من اجنبي حيث يجوز اتفاقا
او لا حجر على المريض في التصرف مع الاجنبي بما لا يخل بالثلثين فلم يتم تخليلهما بانه
ليس فيه ابطال شيء مما تعلق بحقهم وهو ماليته كما لو باع من الاجنبي
ومعنى اي ويبطل من جهة كونها وصية معنى وان لم يكن وصية صورة بان يقول لا
حد منهما بالسلامة للمال لمن عوض وانتفاء الصورة ظاهر وشبهة اي بطلت
من جهة كونها وصية من حيث الشبهة بان باع الوارث الجيد من الاموال
الربوية بردي منها كما في المنع كالفضة الجيدة بالفضة الرديئة لتقوم الجودة
والتهمة كما في بيع الولي مال الصبي كذلك اي الجيد منها بالردي الجانبين الجيد من نفسه
فكان فيه شبهة الوصية بالجودة لان عدولهما عن خلاف الجنس اي الجنس بدل
على ان غرضه ايصال نفع الجودة اليها فانها غير متقومة عند المقابلة بالجنس
متقومة في حقه دفعا للضرر عن الباقين في البيع في الوارث وعن الصغار
في بيع الولي من نفسه الا ترى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن للجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا منه
بمثل القيمة ولذا اي لبطلان الوصية بتهمة لم يصح اقراره اي المريض باستيفاء
منه من الوارث وان لزمه اي الدين الوارث في صحته اي المرض وهي اي
صحته حال عدم التهمة فكيف به اي بالاقرار باستيفائه اذا انكرت لزومه
الى الوارث في المرض وهو حالة التهمة والحاصل ان الاقرار بالاستيفاء
في المرض كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا مشغولا بحق الورثة فلا يجوز مطلقا
وعن ابي يوسف اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث حال الصحة يجوز لان
الوارث لما عامله في الصحة استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفائه
منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان على اجنبي فاقر

بالاستيفاء في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة وليصيب عما تقدم بخلاف
اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع لحق غرماء الصحة وهو عند المرض لا يتعلق
بالدين بل بما يمكن استيفاء دينهم منه فلم يصادف اقراره لخلاف تعلق
حقهم به ولما الحيض وهو على ان حسماه حيث دم من الرحم لا لولادة وصدرت ما نصيه
شرعية لسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم ودخول
المسجد والقربان ذكره للصنف والنفاس وهو الدم من الرحم عقيب الولادة
ولقايل ان يقول على قوله ان ما تقدم في الحيض هنا على ان حسماه حيث
واما على ان حسماه حدث فانه فيه شرعية بسبب الدم المذكور والولادة عما
اشترط فيه الطهارة الخ فلا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء لانهما
لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت ان الطهارة عنهما
شرط لاداء الصلوة بالسنة كما في صحيح البخاري ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال للنساء اليس شهادة المراة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى
قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال
فذلك من نقصان دينها وبالاجماع على وفق القياس لكونهما من الانجاس
او الاحداث والطهارة منهما شرطها وشرط اداء الصوم على خلاف القياس
لتاديه مع النجاسات والحدث الاصغر والاكبر بالاخلاف بين الائمة الاربعة
ثم انتفى وجوب قضاء الصلوة للحرج دخولها في حد الكثرة لان اقل مدة
الحيض عند اصحابنا ثلثة ايام وثلثاها او يومان والاكثر الثالث كما عن
ابي يوسف ومدة النفاس في العادة اكثر من مدة الحيض والحرج مدفوع شرعا
دون الصوم وان لم ينتف وجوب قضايه عليهما لعدم الحرج لان الحيض
لا يستوعب الشهر والنفاس سنة فيه كما مر في الفصل الذي قبل هذا
من قوله ولعدم حكم الوجوب من الاداء لم يجب الصلوة على الحايض لانتفاء
الاداء شرعا والقضاء للحرج والتكليف للرحمة والحرج طريق الترك فلم يتعلق

استادها

استنادها فيه قضاء بخلاف الصوم فثبت لقابلية القضاء وعدم الحرج
يشهد لهما ما في الصحيحين من عايشة قالت كان يصيبنا ذلك تعني الحيض فنؤمر
بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة وعليهما اجماع الامة ثم بقي ان يقال
فاتفق بين وجوب اداء الصوم عليهما في حالتي الحيض والنفاس او لا فيه
خلاف بين الشافعية فقيل يجب ونقل السبكي عن اكثر الفقهاء المحقق
الاهلية والسبب هو شهود الشهر ولا يجب عليهما القضاء بقدر ما فاتهما
مكان الماتي به بدلا عن الفايت وقيل لا يجب وذكر متاخر انه الاصح
عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر موجب عند
انتفاء المانع لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب
وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب
قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقته لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه
هنا على ان وجوب القضاء غايته وجوب الاداء او اما على انه بسبب جديد
نا ظهر اذ ينبغي وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء
واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب
واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما يسمى
قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع
فلا جرم ان قال المصنف والانتفاء اقيس بل هو الوجه الذي لا يعدل عنه
لان الاداء حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي
بينهما ومن هنا والله اعلم قال السبكي الخلف لفظي لان ترك الصوم حالة
العذر جايز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك
بل فايدته للخلاف بينا كما في الدجاج فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء
في النية وان قلنا بوجوبه عليهما نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه
الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم واما الموت وعند اهل السنة انه صفة

وجود مضادة للحياة كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحيوة والى المعتزلة
انه عدم للحيوة عما من شأنه وان للخلق في الآية بمعنى التقدير ثم هو ليس
بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته
وتبدل حال وانتقال من دار الى دار فيسقط به عن الميت الاحكام
الاخروية وهذا هو الصواب كما في عامة الكتب الدينية التكليفية
كالزكوة والصوم والحج وغيرها لان التكليف يعتمد القدرة ولا عجز فوق
العجز بالموت الا في الاثم بسبب تقصيره في فعلها حال حيوته فانه من
احكام الآخرة والميت يلحق بالاحياء فيما هو مشروع عليه اي الميت لحاجة
غيره فان كان ذلك المشروع حقا متعلقا بغيره بقي ذلك الحق في تلك العين
ببقايها اي تلك العين كالامانات والودايع والمغصوب لان المقصود
حصوله اي ذلك الشيء المعين لصاحبه لا الفعل ولذا اي لكون المقصود في حق
العبد حصول الشيء المعين الذي هو متعلق حقه لو ظفر به اي بذلك
الشيء صاحبه كان له اخذه بخلاف العبادات فان المقصود من
التكليف بها فعلها عن اختيار وقد فات الاختيار بالموت فلا يبقى التكليف
بها بعد الموت ولذا اي لكون المقصود من العبادات هذا لو ظفر الفقير بمال
الزكوة ليس له اخذه ولا تسقط الزكوة عن مالكه به اي باخذه للذكر لانتفاء
المقصود وان كان ذلك المشروع دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت فوقه
اي فوق ضعفها بالرق فانه يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب اليه
والموت لا يرجى زواله عادة بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه او
كفيل بقبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب
وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة
فان لم يكن مال بان مات مفلسا ولا كفيل به قبل الموت لم يصح الكفالة به
اي بما على الميت لانفاله اي ما على الميت وعندهما انه الاولى لسقوطه عن ذمته به

اي بالموت

اي بالموت
بعجز وجوبها بل عن ان يكون محلا له في احكام الدنيا عنده اي عند ابي حنيفة لانها
اي الكفالة التزام المطالبة بما يطالب به الاصيل لا تحويل الدين عن الاصيل الى
الكفيل ولا مطالبة للاصيل فلا التزام اي فلا يصح التزامها بخلاف العبد المحجور
يقر بالدين يصح الكفالة به اي بذلك الدين لان ذمته قابلة لكونها حيا مكلفا
والمطالبة ثابتة او يتصور ان تصححه المولى في الحال فيطالب في الحال او ان
اعتقه فيطالب بعده فيصح التزامها بالكفالة وان اصبحت فيبقى هذا الكفيل
في الحال كان الاصيل غير مطالب به في الحال فيطالب لانه بلاحدها
عن الاصيل بعد عدم في حق الكفيل كمن كفل دينا على مفلس حتى يحبس به
في الحال وان قيل ضم مالية رقبته الى ذمته لاحتمال الدين تقتضي كونها غير كاملة
والا لما احتاج اليه كما في الحر اجيب بالمنع وانما انضم اليها اي الى ذمته مالية
الرقبة فيما ظهر والاولى اذا ظهر الدين في حق المولى بساع نظر الغرما اي لكي
استيفاء الدين من ماليتها التي هي حق المولى لا لانها غير كاملة وتصح الكفالة
المذكورة عندهما وبه قالت الائمة الثلثة بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم
لان بالموت لا يبرأ لانه لم يشرع مسقطا للحقوق الواجبة ومبطلا لها ولذا اي كونه
غير مبرئ يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا اذا ظهر مال ولو تبرع احد
عن الميت بالدين حال لحده ولو برئت ذمته منه بالموت لم يحل
اخذه والعجز عن المطالبة للميت لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها اي الكفالة
عنه كما لو كفل بدين على الاصيل مفلسا ويدل عليه حديث جابر كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت فقال عليه
دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما
علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود
والنسائي والجواب عنه اي الحديث انه احتمل اي تبرعا في العدة لوفائها
وهو اي كونه للعدة الظاهر اذ لا يصح الكفالة المجهول بلا خلاف بالطاعم

ان صاحب الدين كان مجهولا ما لا الذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ عن جابر رضي الله عنه
وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هل عليك وفي ماكنز
الميت منها ترى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا يحمل على ان ابا قتادة على
صاحب الدنانير حين كفلها فاجاب في المبسوط وغيره بان هما على يحتمل
كلا من الانشاء للكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد سواء وهي واقعة حال لا
عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع قلت ويؤكده ما في لفظ عن
جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه فقال الدينار ان
على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منهما
الميت قال نعم فصلى الله عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع من حديث
قال فيه ثم اتي بالثالث اي بجنازة ثالثة فقالوا صل عليها قال هل ترك شيئا
قالوا لا قال هل عليه دين قالوا ثلاثة دنانير قال صلوا على صاحبكم قال ابو
قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وانه ينفي كون
عدة او اقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
انا الكفيل به فقال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية
عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقرب قول ابي يوسف
لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثم افتى بعض
المشايخ والمطالبة في الاخرة راجعة الى الاثم ولا يفتقر الى بقاء الذمة فصلا
عن قوتها فيظهر المال بعد بل كانت قوية حين عقدت الكفالة قبل
ان يظهر المال ولكن كانت قوتها خفية فلما ظهر المال ظهر قوتها وهو
اي تقويها الشرط لصحة الكفالة عنها حتى لو ظهرت الحقوق دين بعد الموت
صحت الكفالة اي بالدين اللاحق بان حفر بئرا على الطريق فتلف بها او
الظاهر بها اي بئر لانها موثقة سابقة حيوان بعد موته اي فعلها وانه يثبت
الدين مستند الى وقت السبب الحفر الثابت حال قيام الذمة الصالحة للوجوب في ذلك

الوقت بمعنى الباقة والمستند يثبت اولا في الحال ثم يستند ويلزم اي ثبوته في الحال
اعتبار قوتها الخ اي حين ثبوتها به اي بالدين اللاحق ومحمد السرع لبقاء الدين
من جهة من له الدين وان كان ساقطا في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة
فوت المحل فيقدر السقوط بقدره اي فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه
لا في حق من له وان كان الشروع عليه مشروعا نظرا بن الصلة للعين كنفقة المحارم
والزكاة وصدقة الفطر سقطت هذه الصلوة بالموت لان الموت فوق المرض
في تاثير ضعف الذمة فلا صلة ولا حب محض اي الرق فكل نعم بالموت الا الوصي
به اي بالمشروع صلة فيتغير كغيره اي غير هذا المشروع من المشروعات من الثلث
تصحيح الشارع ذلك منه نظرا اليه والشرع له اي للميت فبقي ما له اي للميت اليه
حاجة منه ما يندفع الحاجة به على ملكه اي الميت وهو متعلق بيبقى وقوله من التركة
بيان لما له اليه حاجة من جهة كونها دينا اي انفاله ووصية اي سعد لها
من الثلث وجها ما اي وتجهيزه بما يليق به بالمعروف وتقدم التجهيز عليهما
لانه اكد منهما بالاجماع الا في دين عليه تعلق بعين كالمرهون والمشترى قبل
القبض والعبد الجاني في هذه الصور وامثالها صاحب الحق احق بالعين
من تجهيز لانه تعلق حق بالعين ويقدم الدين على الوصية بالاجماع
ولذا اي ولبقاء ما له اليه حاجة كما يقدم تبقيت الكتابة بعد موت المولى
لحاجة اي المولى الى ثواب العتق ففي الكتب الستة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ايما امرئ مسلم اعتق امرأ مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه
من النار وحصول الولاء المرتب عليه ففي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم
انما الولاء لمن اعتق واقتصر على هذا لان الحاجة التي هي باعتبار المالية
حاصلة في عود المكاتب الى الرق فيبقى بعد موت المكاتب عن وفاء للكتابة
لحاجة اي المكاتب الى المالكية للاموال التي عقد لها عقد الكتابة وحرية
اولاده الموجودين في حالها اي الكتابة والعاينها واشتراهم فيها بل حاجته

اي فناؤها لانها من نيل شرف الحرية يدفع الرق الذي هو من اثار الكفر
عنه وعن اولاده اولى من حاجة المولى بعتق المكاتب في حرم حياته لان
الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق المقرر لها
الى وقت الموت دون المملوكية اي لا حاجة اذ انهما الا ضرورة فيما ملك اليه و
عليه التصرف اي وقت الاداء المتمكن الاداء ببقائها اي الكتابة كون سلامة
الاكتساب قائمة وثبوت حرية الاولاد فيثبت فيه وورثته اي المكاتب مال الكتابة
الى الحال وثبوت عتقه اي نفوذ العتق في المكاتب شرط ذلك والوجه لذلك
اي بعتقه حينئذ فلا يشترط الاهلية كملك المغصوب لا يثبت من ملك البدل
يثبت عند اداء البدل مسندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال
اداء البدل هالكا ونحو ذلك بها اي بحاجة الميت الى المالكية فيما يقتضي حاجة
يثبت الارث لوارثه منذ نظر الدال للميت اذ هو اي الارث خلافة لقرابته
وزوجته واهل دينه فيما تركه اي تنسب من الشارع لهم في ذلك مقامه ليكون
انتفاعهم بملكه كانتفاعه بنفسه وبكونه اي الموت سبب الخلافة خالف التعليق
للعتق به اي الموت بالمعنى الاعم للتعليق من الاضافة والتعليق بالمعنى
بالمعنى الاخص وهو تعليق الحكم بما هو على خطر الوقوع والمعنى الاعم
وهو تاخير الحكم عن زمان الايجاب الى ... وسبب مقترن به لفظا ومعنى عنه
اي في التعليق بالموت وهو التعليق بغير الموت فهي تعليق التمليكات
اي بالموت وهو اي تعليقه معنى الوصية لانها تمليك مضاف الى ما بعد
الموت ولزم تعليق العتق به اي بالموت وهو اي لزوم معنى التدبير المطلق
وهو تعليق المولى عتق مملوكه بمطلق موته قال المصنف اما ما قال فهي تعليق
التمليك ولزم تعليق العتق للفرق بين الوصية بالمال وبالعتق لان العتق
لا يحتمل الفسخ فلا يجوز رجوعه عن تعليق العتق بالموت للزومه وهي
في الوصية بالمال لان تمليك يحتمل الفسخ فلم يجز به اي المدبر المطلق عند ابي حنيفة

والمالكية

والمالكية بل قال القاضي عياض هو قول كافة العلماء والسلف من الحجازيين
والكوفيين والشاميين خلافا للشافعي واحمد لانه اي التدبير المطلق وصية تصح
رجوع عنها والرجوع عنها جائز ولابي حنيفة فرق بينه اي بين التدبير المطلق
وبين سائر التعليقات بالموت بانه اي التدبير تمليك اي تمليكه رقبته بعد الموت
والاضافة للتمليك الى زمان زوال مالكيته لا تصح فصحت سائر التعليقات بالموت
منها التدبير فعلم اعتباره اي المعلق بالموت للدليل عليه بالعتق سبب الحال
شرعا واذا كان انعقد سببا للعتق للحال وهو اي العتق تصرف لا يقبل
الفسخ ثبت به اي بانعقاده حق العتق للسبب القائم للحال وهو اي حق العتق كحقيقته
اي العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد حق العتق للحال بالاتفاق
الا ان سقوط التقوم فانها اي ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة لا تضمن بالغصب
ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها بخلاف المدبر لما عرف في موضعه من
الفروع وهو ان التقوم باحراز المالية وهو اصل في الامة والتمتع بها تبع ولم
يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما اتصل
نسب واستولدت صارت محرزة للنسب صارت المالية تبعا فسقط تقومها
وعندهما متقومة كالمدبر الا ان المدبر يسعى لغرمائه والورثة وام الولد لا تسعى لانها
مصروفة الى الحاجة الاصلية وهي مقدمة عليهم والتدبير ليس من اصول حوائجه
فتسعى من الثلث والجواب عما تقدم آنفا والثاني اي بقاء المالكية بعد ما يقضي به
حاجة الميت قلنا المراة تغسل زوجها لملكه اياها في العدة لان النكاح في حكم
القائم الى النقض لانه لا يحتمل الانتقال الى الورثة فيتوقف زواله على انقضائها
وحاجته اليها في ذلك فان الغسل من الحرمة وهي في الجملة من لوازمها وكيف
لا وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلت من امري ما استدبرت ما غسل
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه رواه ابو داود والحاكم
وقال على شرط مسلم واما لا تصلح حاجته اي الميت للقصاص فانه شرع لدرك

الثار والتشفي والمحتاج اليه الورثة لا الميت ثم الجناية بعد تلم رقمت عليه حقهم
انتفاعهم بحياته بالاستيناس به والانتصار به على الاعدا وغير ذلك وحقه
اي الميت ايضا بل اولي لان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاعهم الا انه خرج عن
القصاص اهلية الوجود فيثبت ابتدا للورثة القايمين مقامه خلافة عنه كما يثبت
للموكل ابتدا عند تصرف الوكيل بالشرا خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق
المورث والحق للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب وعفوهم قبل الموت
رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بحسب الامكان
وهذا استحسان والقياس لا يصح عفوهما فانه من اسقاط الحق قبل ثبوته لا سيما اسقاط الورثة
وانه اسقاط الحق قبل ان يجب فكان القصاص ثابتا ابتدا للكل وعنده اي كون
القصاص يثبت للورثة ابتدا قال ابو حنيفة لا يورث القصاص لان الارث
موقوف على الثبوت على المورث ثم النقل عنه الي الورثة وليس كذلك
فلا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية في طلب القصاص حتى يعاد
بينة القاتل على القاتل عند حضور الغايب لان كلا منهم في حق القصاص كالمنفرد
وليس الثبوت في حق احدهم ثبوتا في حق الباقين وعندهما يورث القصاص
لان خلفه اي القصاص من المال يورث اجماعا لان الخلف الخلف الا صل
والجواب ان ثبوته اي القصاص حقا لهم لعدم صلاحيته اي القصاص
لحاجته اي الميت واذا صار اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض
وهو اي المال يصلح لحوايجه اي الميت من التجهيز وقضا الدين وتنفيذ الوصية
زال المانع وارتفعت الشبهة فقلنا رجع الخلف اليه وصار كانه الاصل
هذا القتل كالدية في الخطا لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل
فيثبت للورثة الاصل فيهما اي حوايجه خلافة لا اصالة والخلف قد يفارق
الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم والوضو في اشتراط النية لان الما مطهر
بنفسه والتراب لا فهذه تفاصيل احكام الدنيا وهي ستة واحكام الاخرة

كلها وهي اربعة ما يجب له على الغير من حق راجع الي النفس او العرض
او المال وما يجب للغير عليه من حق كذلك وما يلقاه من عقاب وما يلقاه
من ثواب ثابت في حقه والقبر له فيما يرجع الي الاحيا من احكام
الاخرة كالطلق للحسنين فيما يرجع الي الاحيا من احكام الدنيا وقد اخرج
الترمذي وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وذكر الايمة من المتقدمين والمتاخرين
في احوال القبر تفاصيل من الاخبار والاثار ما فيه عبرة لاولي الابصار والالباب
وكيف لا والكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعه من الامة على ثبوت
ذلك عافانا الله تعالى في الدارين من اسباب المهالك واخذ بنواصينا
الي سلوك اسلم الترك والمسالك بفضله الي رضاه الدنيا في الاخرة
انه سبحانه اهل التقوى واهل المغفرة النوع الثاني المكتسب من نفسه
وغيره لفن المادي اي المكتسب من نفسه السكر واتي الكلام في حده
وهو محرم اجماعا ان كان طريقه مباحا كسكر المضطر الي شرب الخمر وهي التي
من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفة ولم يشترطا
قذفه بالزبد لاساغة لقمة ودفع عطش والمكره على شربها بقتله او قطع
عضو والحاصل من الادوية كالبنج والدوا ما يكون فيه كيفية خارجة
عن الاعتدال الذهاب بعقل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه
والاغذية المتخذة من غير العنب والغذا ما يفعل في الطبع فيتصرف
فيه ويحيله الي مشابهة المتغذي فيصح حرامه وبلا عما يحلل والمثلث
وهو التي من ما العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالما وترك
حتى اشتد اذا شرب منه ما دون السكر ونحوه لا لقصد السكر ولا
اللهو والطرب بل الاسمار والتقوي على قيام الليل وصيام النهار او
للتداوي كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف فيه ونحو فكالاغما لانه

الخصوص هذا وان كان غير مقبول رحمة له بدليل ما عن علي رضي الله عنه
قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعانا وسقانا من الخمر فاخذ
الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموا فقرات قل يا ايها الكافرون لا اعبد
ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون قال فانزل الله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال الترمذي
حسن صحيح غريب والحاكم صحيح الاسناد وفي رواية لحضرت صلوة المغرب
ثم هذا الاستحسان مقدم على القياس وهو صحة ردته لانه مخاطب كالصاحي
كما ذهب اليه ابو يوسف ثم هذا اي ما قال المصنف في الحكم فيما بينه
وبين الله تعالى وانه كان في الواقع قصد ان يتكلم به ذكر المعناه كفر والا فلا
ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى التي
هي حدود خالصة لله تعالى لا يحد لان حاله يوجب رجوعه لانه
لا يثبت على شيء فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزمه الحكم بعد ساعة
بانه رجع عنه مع زيادة شبهة انه يكذب على نفسه مجونا وهكذا كما هو مقتضى
حاله فيدرء عنه لانه حق الله تعالى على المسامحة نعم تضمن المسروق
لانه حق العبد وهو لا يبطل بالرجوع فكيف بدليله وبالاحتماله اي الرجوع
فالقصاص والقذف وغيرهما او تاثر بسبب الكل من زنا او سرقة
او قذف معاينة حد اذا صحا لتحصيل الانزجار لانه في الحال لا يفيد ثم قائل
ان يقول الوجه اسقاط القصاص وغيرهما لان الجاني في ذلك ليس مختارا
وايضا ان حد بقوله احد بموجبه ولعل المراد حدا اذا صحا واحد بموجب الباقي
وحد فيه للعالم دلالة من قوله حدا اذا صحا لانه لو لم يقبل الاقرار
بالقذف الرجوع لان فيه حق العبد فالقصاص وغيره من حقوق
العباد اولى بذلك ووجب الحد بمعاينة مباشرته اياه لانه امر لا مرد له
لوجوده مشاهدة وحده اي السكر اختلاط الكلام والهذيان كما هو مطلقا

ليس من جنس الموضع من اقسام المرض لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق
وان روي عنه اي وان روى عبد العزيز الترمذي عن ابي حنيفة انه ان علم
النحو عمله اي وقابلية لا في العقل ثم اقدم على اكله صح كل من طلاق وعتاقه
ولدفع خصوص هذه الرواية عنه صرح لها فلان كان طريقه محرما كمن محرم او شك
اي تناول المحرم ومنه شرب المثلث على قصد السكر او اللهو او الطرب فلا تبطل
التكليف كما تقدم في مسئلة ما نع التكليف الحال فلزمه الاحكام وتصح عباراته
من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاستقراض لان العقل قائم وانما عرض فوات فهم الخطاب بمعصيته
فبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضا للعبادات المشروع لها
القضا اذا فاتت في حال السكر وان كان لا يصح اداؤها منه حالتئذ وجعل
النهي في حكم الوجود زجرا له الا ان يخصف الكفاءة مطلقا اي ابا كان الزوج او غيره
في تزويج الصغار في هذه الحالة ومهر المثل على هذا ايضا لان اضراره
بنفسه لا يوجب جواز اضرارها ونفي اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام بوجود
احد ركنيه وكون الاصل المطابقة للاعتقاد كالمكره اي كما صح اسلام المكره
لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما رواه البخاري عن ابن عباس موقوفا عليه
والدارقطني والبيهقي عن عمر والطبراني والبيهقي ولان دليل الرجوع وهو السكر
وان كان يقارن الاسلام والاسلام لا يحتمل الرجوع لكونه من فساده وهي
لا تقع منه كما قال لا ردته اعدام القصد لذكر كلمة الكفر بدليل لا بركن ذلك اعدت
الصحو فلم يصدر كنها وهو تبدل الاعتقاد وصار كما اذا جرى على لسان
الصاحي خطأ وبالهزل اي ونحكم بكفره اذا تكلم بالكفر هزلا مع عدم اعتقاده
لما يقول للاستخفاف اي لانه صدر عن قصد صحيح استخفافا بالدين
ولا استخفاف من السكران كما انه لا اعتقاد له لا انه مانع اعتبار الادراك
واثبات انه لكن الشارع اسقط اعتبار كونه قاصدا بالنسبة

قولهما وبه قال الائمة الثلاثة قال المصنف والمراد ان يكون غالب كلامه هذيانا
وان كان نصفه مستقيما فليس بسكران فيكون حكمه حكم الصحاة في اقراره
بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف من اختلط جده بهزله
فلا يستقر على شيء واليه مال اكثر المشايخ واختاره للفتوى لان المتعارف
اذا كان يهذي يسمى سكرانا وتايد بقول علي رضي الله عنه واذا سكر
هذى رواه مالك والشافعي وقال ابو حنيفة في السكر الموجب للحد ان لا
يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز بينهما ففيه
اي سكره نقصان وهو اي نقصانه شبهة العدم اي عدم السكر وهو
الصحو فيندرئ الحد به اي بهذا النقصان واما حد السكر عنده في
غير وجوب الحد من الاحكام والمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام
حتى لا يرتد بتكلم الكفر معه اي مع اختلاط الكلام ولا يلزمه الحد
بالاقرار بما يوجب الحد عنده قال المصنف ولذا اختار للفتوى قولهما
يضعف وجه قوله وذلك لانه حين قال يوخذ في اسباب الحدود
باقصاها فقد سلم ان السكر يتحقق قبل الحالة التي عينها وانه
يتفاوت مراتبه وكل مرتبة هي سكر والحد انما انيط في الدليل الذي
اثبت حد السكر بما يسمى سكرا لا بالمرتبة الاخيرة منه على ان الحالة التي
ذكر قلما يصل اليها سكران فيودي الى عدم الحد بالسكر هذا ولا
يخفى ان اختلاط الكلام او عدم التمييز بين الاشياء ليس نفس السكر وانما
هو علامته وقد اختلف فيه فقيل سرور يزيل العقل عند مباشرة
سببه مزيل له ويلزمه ان يكون السكر جنونا وقيل تعطل العقل لغلبة السرور
على العقل بمباشرة ما يوجبها قال الفاضل الفناري فيخرج الغفلة
التي لا يوجب السرور كالتي من شرب الافيون والبنج لانها من قبيل
الجنون لا من السكر لكن لما كان حكمها واحدا في الشرع الحقت به ولا يرد

باطرد

باطرد في التلويح وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة
المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
انتهى ومعلوم انه لا حاجة الى قوله المميز الخ والله اعلم ومنها اي المكتسبة
عن نفسه الهزل وهو لغة اللعب اصطلاحا ان لا يراد باللفظ ودلالته
المعنى الحقيقي ولا المجازي للفظ بل اريد به غيرهما وهو ما لا يصح ارادته منه
وضده الجد ان يراد باللفظ احدهما اي المعنى الحقيقي والمجازي له وما يقع
الهزل فيه من الاقسام ثلاثة مرضاه اي الهازل بالمباشرة اي التكلم
بصيغها لا بحكمها اي لا بثبوت الاثر المرتب عليها الموضوعة له او اخبارات
او اعتقادات لان ما يقع الهزل فيه ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان
كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد فالاول اي الانشاءات
الحكم الشرعي اي احداث تعلقه والا فنفس الحكم الشرعي قديم كما تقدم و
الهزل فيه اما فيما يحتمل النقض ويا فيه الاحتمال واما فيما يحتمل النقض اي الفسخ والاقالة
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصله اي يجري المواضعة بين المتعاقدين
قبل العقد على التكلم به اي بلفظ العقد غير مريدين حكمه اي العقد
او يتواضعا على قدر العوض او يتواضعا على جنسه اي العوض ففي الاول
اي تواضعهما في اصله ان اتفقا بعده اي العقد على الاعراض عنه
اي العقد الى الجد بان قال بعد البيع قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا
بطريق الجد لزم البيع وبطل الهزل بقصدهما الجد لانه قابل للرفع واذا كان
العقد الصحيح يقبل الفسخ بالاقالة فهذا اولى وان اتفقا على
البناء العقد عليه اي على التواضع فشرط الخيار اي صار العقد كالعقد
المشتمل على شرط الخيار لهما اي للعاقدين مؤبدا او ذكرنا فيه بالمباشرة فيفسد
اي بالحكم الذي هو الملك ايضا كما في الخيار المؤبد فيفسد العقد فيه كما في الخيار
المؤبد ولا يملك المبيع منه بالقبض لعدم الرضا بالحكم كذا قال صدر الشريعة

وعنهما في التلويح لو قال هنا بعدم نفي الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا
الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
اذ الاختيار القصد الى الشي وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره على الشي
يختاره ولا يرضاه ومن هنا قالوا المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى
لا يرضى لعباده الكفر انتهى ثم لو كان البيع فاسدا من وجه غير هذا حيث يثبت
الملك به بالقبض لوجود الرضا بالحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه
بني على المواضعة احدهما اي العاقدين انتقض لان لكل منهما النقض بتفرده
لان اجازة اي امضاء احدهما العقد دون الاخر وانه لا يجوز بل يتوقف على اجازتهما
جميعا لان خيار الشرط لهما واجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر لعدم ولايته
عليه فان اجازه اي العاقدين العقد جاز لتقييد الثلاثة اي بشرط ان يكون
اجازتهما في ثلاثة ايام عنده اي ابي حنيفة كما في الخيار الحقيقي عنده لارتفاع
المفسد لانهما يعدمها ابقي الفساد بعضها ومطلقا عندهما اي جاز اذا اجازاه
اي وقت اذا ومالم يتحقق النقض عند ابي يوسف ومحمد كما في الخيار الحقيقي
عندهما فهذه ثانية صور الاتفاق او اتفقا على انه لم يحضرهما اي لم
يقع بخاطرهما وقت العقد شي اي لا البناء على المواضعة ولا الاعراض
عنها وهذه ثالثة صور الاتفاق او اختلفا في الاعراض عن المواضعة
والبناء عليها بان قال احدهما بنينا العقد على المواضعة وقال الاخر
بل اعرضنا عنها بالجد وهذه رابعة والحكم فيها وفيما قبلها انه
صح العقد عنده اي ابي حنيفة فيهما عملا بما هو الاصل في العقد
الشرعي وهو الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه وهو اي العمل بالاصل فيه اولى من اعتبار
المواضعة لانها عارض لم يثبت دعوى مدعيها بالبيان فلا يكون القول
قول كان يجعل الشرط ولم يصح العقد فيهما عندهما لان العادة البيع

اي

اي لا اعتبار بناؤهما على المواضعة السابقة وكيلا يلغوا المواضعة السابقة ان
يكون الاستعمال بها اعتبارا والمقصود منها وهو صون المال عن المتغلب فلو
اي البناء على المواضعة الظاهرة رفعها بان العقد الاخر وهو العقد
مع عينين ان لم يحضرهما شي ناسخ للمواضعة السابقة لخلوه عنها مع ان عقل
العاقدين وديانتهما يدلان على ذلك الفساد ولم يعارضه ما يفيده من النقض على الفساد
كما في صورة الاتفاق على البناء على الهزل وقال المصنف ترجيحا لقوله في هاتين
الصورتين وقد يقال هو اي كون الاخر ناسخا للمواضعة فرع الرضا به اي بمجرد صحة
العقد لا يستلزمه اي رفع ما سبق الا باعتباره اي الرضا به وفرض عدم ارادة
شي في الصورة الثالثة فيصرف العقد الى موافقة المواضع الاول وكون
احدهما في الصورة الرابعة اعرض لا يوجب صحته اي العقد اذ لا يقوم العقد
الا برضاهما ولو قال احدهما اعرضت عند العقد عن المواضعة ان بقي
والاخر لم يحضرني شي وهذه صورة خامسة او بنى احدهما وقال الاخر
لم يحضرني شي وهذه صورة سادسة وقوله وفعل اصله اي ابي حنيفة يجب
ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى
الحسب على اصلهما ان يكونا كالبناء بانه كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق
فلا يصح العقد في شي منهما في التلويح وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما
على انه لم يحضرهما شي فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما
بمنزلة البناء انتهى وتعقب بانه لا يظهر وجه الصحة على اصل ابي حنيفة
فيما اذا بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شي فانه ينبغي ان لا يصح على اصله
لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد ولا يخفى ان تمسك اي ابي حنيفة
بان الاصل في العقد الصحة وهما اي تمسكا بان العادة تحقق المواضعة
السابقة هو فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء واما اذا اتفقا
على الاختلاف فان تعلل بالاعراض احدهما وبالبناء الاخر فلا قائل بالصحة بل الاتفاق

ح على بطلان العقد كما لا يخفى فليتسمل لذلك ومجموع صورة الاتفاق والا

في ادعاء المتعاقدين على شعرية كلام فخر الاسلام ثمانية وسبعون لان

الاتفاق على اعراضهما او بنايهما او ذهولهما او بناء احدهما واعراض

الاخر او بناء احدهما وذهوله اي الاخر او اعراض احدهما وذهول الاخر ستة

والاختلاف دعوى احدهما اعراضهما او بناءهما او ذهولهما او بنائه مع اعراض الاخر

او بنائه مع ذهوله اي الاخر واعراضه مع بناء الاخر او اعراضه مع ذهوله

اي الاخر وذهوله مع بناء الاخر او ذهوله مع اعراضه اي الاخر تسعة وكل

من هذه المقادير التسعة يكون مع دعوى الاخر احدى الثمانية الباقية

منها واذا كان كذلك كانت صور الاختلاف ثلثين وسبعين حاصله

من ضرب التسعة في الثمانية وستة الاتفاق اي وستة اقسام الاتفاق نضم اليها

فيبلغ ثمانية وسبعين قيل والحق ان يجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا

فثلاثين ان اردت معنا صور الاتفاق تسع وصور الاختلاف اثنان وسبعون

وهي حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية فليتامل واستخرج لكل من الاقسام

ما يناسبه من الاحكام ولهما ان يتواضعا في قدر العوض بان تواضعا على البيع

بالعلن والثمن الف اي وعلى ان الثمن الف فما ابو يوسف ومحمد يعملان

في المقادير الاربعة من الاتفاق على البناء وعلى الاعراض وعلى انه

لم يحضرهما شئ فيهما والاختلاف في الاعراض والبناء بالمواضعة الا في اعراضهما

عنها فانهما يعملان بالاعراض فيصح العقد ويكون الثمن الفين وهذا ايضا

رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة وهو اي ابو حنيفة في الاصح عنه يعمل

بالعقد فيقول بصحته بالفين في الكل والفرق له اي لابي حنيفة بين البناء هنا

وبين ما اذا كان المواضعة في اصل حيث قال بالفساد في بنايهما

كما قالا ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين

شرطا لقبول البيع بالالف الاخر لان احد الالفين غير داخل

في

في العقد ح فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين

لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة

شرط الخيار وهذا شرط فاسد لا تقتضيه العقد ومنفعة تقع لاحدهما

فيفسد البيع لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة وللعاقل

التنافي بين تصحيح اي العقد كما هو مقتضى الجد فيه واعتبار المواضعة في

الثمن كما هو مقتضى الهزل فيه وقد ثبت ترجيحا للاصل وهو المبيع لانه الاصل

في البيع وهو جاد فيه على الوصل على الوصف وهو الثمن اذ هو وسيلة الى المبيع

لا المقصود فاللازم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل ويتفق الثاني اي

اعتبار المواضعة في اصل العقد اذا اتفقا على البناء عليها وانه لم يوجد فيها

تنهما ر من منع من العمل بها فوجب العمل بها اتفاقا واما ان تواضعا في جنسه

اي الثمن بان تتفقا على اظهار العقد بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع الف

درهم فالعمل بالعقد اتفاقا في الكل من الاتفاق على الاعراض وعلى البناء وعلى

انه لم يحضرهما شئ منهما ومن الاختلاف في البناء والاعراض والفرق لهما بين

الهزل في القدر والجنس حيث قالا في القدر يعمل بالمواضعة في البناء

وفي الجنس يعمل بالعقد فيه ان العمل بالمواضعة مع الصحة تعذر هنا

لان البيع ينعدم لعدم تسمية البدل فيه اذ هي ركن وباعتبار المواضعة يكون

البدل الفا وليس الالف مذكورا في العقد بل المذكور فيه مائة دينار

درهم غير الثمن فلا يتصور اجتماع الصحة مع العمل بها فان قيل واحد

لا يجتمع مع الصحة فلا تصح كما في المواضعة وان لم يجري الاصل فالجواب

ان العمل مع المواضعة ليس الا لتحقيق غرضهما منهما في الاصل

ان يصح كيلا يخرج المبيع عن ملكه وغرضهما منهما في البدل ليس

الا صحة الحقد مع البدل المتواضع عليه فالعمل بالمواضعة هو التصحيح

وهو ضعيف لعكس في الجنس عليها في الكتاب ذكره المصنف رحمه الله

تعالى بحذافيرها اي المواضعة في العقد يمكن التصحيح مع اعتبارها
اي المواضعة فانه لا ينعقد بالالف الكائنة في ضمن الالفين اذ الالف
موجودة في الالفين فيكون مذكورة في العقد فيكون عندنا وكان من وجه
قول ابي حنيفة بالعمل بالعقد مطلقا فيما اذا تواضعا في العقد اي في العمل
بالمواضعة لزوم شرط فاسد فيها او هو مفسد كما تقدم وهذا
محتاج الى الجواب عنه قيل فيه والهزل بالالف الاخرى
وان كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد لكنه شرط لا طالب له من
العباد لاتفاقهما على عدم ثبوته فلا يطالبه واحد منهما ولذا ذكراه
ولا عبرة بهما لانه اجنبي ولا يفسد العقد به اذ كل شرط لا طالب له
من العباد غير مفسد لعدم افضائه الى المنازعة كشرط ان لا يعلف
الدابة قال صدر الشريعة لكن للجواب لابي حنيفة ان الشرط في
مسالتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب به للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا انتهى وايضا العمل
بالمواضعة فيها لا يوجب جعل قبول ما ليس بثمن شرطا لقبول
ما هو ثمن كما تقدم فيوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول
ما هو مبيع لمثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب من العباد
كمن جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة ثم اخذ في قسم قوله
واما فيما يحتمل النقض فقال واما فيما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه
لا يجري فيه الفسخ والاقالة فالا مال فيه كالطلاق والعتاق
مجانا فيهما والعفو عن القصاص واليمين والنذر فيصح كل من هذا النوع ويبطل الهزل الرضا
بالسبب الذي هو ملزوم للحكم شرعا فينعقد ولا يمنع الهزل من انعقاده وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد بالاقالة ثم بين المراد بالسبب بقوله
اي العلة وسنذكر قريبا من السند ما يؤيده ولذا اي كونه ملزوما للحكم لا يحتمل بشرط

التي

التي لا تفيد التراخي في الحكم بخلاف قولنا الطلاق المضاف كانت طالق غدا سبب
للحال فانه اي السبب بمعنى المفضي للوقوع لا العلة ولذا لا يستند الى وقت الايجاب
وجاز تاخر الحكم عنه ولو كان علة لاستند كما في البيع بخيار الشرط والحاصل
كما قال المصنف ان الطلاق المنجز علة ملزوم حكمه فاذا اضيف صار سببا
فقط وحقيقة السبب ما يفضي الى الحكم ايضا لا ما يستلزم في الحال وما فيه
المال تبعا كالنكاح فان المقصود الاصلي فيه من الجانبين الحل المتوالد والمال
شرع فيه لاظهار خطر الحل ولهذا يصح بدون ذكر المهر ويتحمل في المهر
من الجهالة لا يتحمل في غيره لكن كما قال المصنف ولا يخفى ان كون النكاح لا يحتمل الفسخ
محل نظر لان بين الزوجين لعدم الكفاءة ونقصان المهر كما وخيار البلوغ ويرد به
فسخ انتهى قلت ويكون رده انه فسخ لظهور انتفاء عدم تمام اقيل المراد بكون النكاح
لا يحتمل الفسخ النكاح الصحيح النافذ اللازم للاتفاق على ان رده انما هذا شانه
فسخ بان تواضعا في اصله بان قال اريد ان اتزوجك بالف هازلا عند الناس
ولا يكون بيننا في الواقع نكاح ووافقته على ذلك وحضر الشهود وعند العقد لزم النكاح
وانعقد صحيحا قضاء وديانة اتفقا على الاعراض لان انا او انهما لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء لعدم تاثير الهزل فيه لكونه غير محتمل الفسخ بعد تمامه
وقد عرفت ما فيه والاولى الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه احمد والترمذي وقال حسن
غريب وصححه الحاكم او تواضعا في قدر المهر اي على الف ويكون في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض والفان المهر بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما
عنها او اتفقا على البناء فالف المهر بالاتفاق لان الالف الاخر ذكره هزلا ولا مانع من
اعتبار الهزل اذ المال لا يجب مع الهزل والفرق له اي لابي حنيفة بينه
اي الهزل بقدر المهر وبين الهزل بقدر الثمن في البيع حيث اعتبر التسمية
في الاتفاق على البناء في المواضعة على قدر البدل في البيع واعتبر المواضعة في اتفاقهما

على الباء هنا اي بالبيع يفسد بالشرط الفاسد وهنا شرط فاسد كما تقدم
بيانه فوجب عدم اعتبار المواضعة فيه واعتبار التسمية كيلا يفسد البيع
فيفوت مقصودهما وهو الصحة بخلاف النكاح اي بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط
الفاسد فامكن اعتبار المواضعة فيه من غير لزوم فساد وما عني وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جاز بالمسمى في رواية محمد عنه اي ابي حنيفة بخلاف
البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع فان
الثمن فيه وان كان وصفا تابعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع حتى فسد البيع بعدمه اي الثمن كجهالته فضلا عن عدمه اي ذكر
الثمن فهو اي الثمن كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا كما تقدم فيلزم
ما تقدم وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو الاصح كما ذكر فخر الاسلام
وغيره يلزمه المثل كالبيع لان كلا من المهر والثمن لا يثبت الا قصدا ونصا
ونفسا والعقد لا يخرج من الثبات على الهزل فجعل عنهما بالقيمي عقدا
سدا عند اختلافهما الا بنا على المواضعة ذكره في كشف المنار وهو قاصر على
ما اذا اختلفا فالاولى كما في الكشف الكبير وغيره لان نفي الفساد اهدار لجانب
الفساد واعتبار للجد الذي هو الاصل في الكلام فيتمكن ما اذا لم يحضرهما شيء او اختلفا
او تواضعا في الجنس اي جنس المهر بان يذكر في العلانية مائة دينار ويكون الواقع الف
درهم فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالاعراض
او توافقا على البناء فمهر المثل اجماعا لانه تزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت
المال به اي بالهزل والمتواضع عليه لم يذكر في العقد والتزوج بلا
مهر يوجب مهر المثل بخلاف ما اذا تواضعا في القدر لانه اي قدر
المتواضع عليه كالالف مذكور ضمن المذكور في العقد كالالفين كما تقدم
او توافقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة الواجب مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى

لان

لان المهر تابع فيجب العمل بالمواضعة على الهزل كيلا يصير المهر
مقصودا لا بصحة كالبيع اي الثمن في الثمن والواقع لا حاجة في صحة النكاح الى صحة
المهر فوجب واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيلزم مهر المثل وفي
رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة الواجب المسمى والمواضعة باطلة لان التسمية
بالمهر في حكم الصحة كالبيع اي مثل الثمن في اثبات البيع كما تقدم بيانه
لكنها جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من المواضعة في صورة السكوت
والاختلاف في المواضعة في مقدار الثمن ترجيحا لجانب الصحة على الفساد
عنهما
لكن في تسمية المهر لان الهزل يؤثر في تسمية بالافساد كما يؤثر في اصل البيع و
اي ابي يوسف ومحمد الواجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر
مسمى لعدم الذكر في العقد وعدم ثبوت المال بالهزل وما فيه
المال مقصودا بان لا يثبت بلا ذكره اي المال كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم العمد فرقا اي هذه الاشيا اي الاصل بان تواضعا
على ان يطلقها بمال او يعتقها على مال او يصالحه على مال عن دم العمد على وجه
الهزل في الطلاق والعتق والصلح والقتل بان طلقها على الفين او اعتقها
على الفين او صالحه عن دم العمد على الذي مع المواضعة بان المال الف او الجنس بان
يطلقها على مائة دينار او يعتقها على مائة دينار او يصالحه عن دم العمد على مائة
دينار ومع المواضعة على ان الواجب الف درهم يلزم الطلاق والمال
في الاعراض وعدم الحضور للاعراض والبناء والاختلاف في الاعراض والبنا
اتفاقا مع اختلاف في الترجيح ففي الامرين اي عدم الحضور والاختلاف
في الاعراض والبناء عنده اي ابي حنيفة لترجيح العقد على المواضعة
وكذلك اي ترجيح عليها في الاختلاف بجعل القول لمدعي الاعراض لان
الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم ما لم يوجد معارض ولم يوجد فمدعي
الاعراض متمسك بالاصل فالقول له في الاول اعني الاعراض ظاهر

بل ترك اولى لبطلانهما بالاعراض وانما لم يذكره للاتفاق على حكمه ودليله
ولعدم تأثير الهزل عندهما اي ابي يوسف ومحمد في صورها اي المواضعة الثلث
حتى لزما اي الطلاق والمال في البناء على المواضعة ايضا عندهما لان المال وان
لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق لاستغنائه اي الطلاق عنه اي المال او لا
القصد الى ذكره فاذا ثبت المتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو الطلاق ثبت
المتضمن على صيغة المفعول وهو المال وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا تبعا لانه سلف انه مقصود على انه لو سلم
انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في الاصل فان المال تابع في النكاح
والهزل لا اثر له في النكاح وقد اثر في المال حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا بالفين
اجيب بمنع عدم الاستقامة وكيف لا والتبعية اي تبعية المال للطلاق هنا المعنى
وهو كونه في الثبوت تابعا له اذ هو بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف
لا ينافي المقصودية بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر لاختلاف الجهتين
بخلاف تبعيته اي المال في النكاح بمعنى انه اي المال غير مقصود للعاقدين
لان قصدهما الحل لا المال وهذا المعنى المراد من تبعية المال فيه لا ينافي
الاصالة للمال من حيث ثبوته اي المال عند ثبوته اي النكاح بلا
ذكره بل ومع نفيه لاظهار خطر البضع والحاصل انه ليس بمقصود منه
بل مقصود فيه لاظهار شرف المعقود عليه فهو من جهة المقصود من
العقد تبع وكذا من جهة ثبوته فانه تبع ثبوت العقد لكن ثبوته
عقيب ثبوت مقصود لما ذكرنا فيؤثر فيه الهزل كما في باب الاموال
وان لم يؤثر في النكاح وفي شرح اصول فخر الاسلام للشيخ قوام الدين الكاكي
حكى ان الامام شمس الائمة ذكر في كتاب الاكراه في المبسوط انهما
لو تواضعا في النكاح على الف ثم انهما عقدا علانية بالفين
كان النكاح جائزا بالف ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه

ولم يذكر

ولم يذكر خلافا منهما هنا كان الطلاق بالمال والنكاح اذا كان الهزل في قدر البدل
وعند ابي حنيفة في البناء في الاوجه الثلاث الهزل باصل التصرف او بقدر
البدل او بجنسه يتوقف الطلاق على مشيتها اي اختيار الطلاق بالمسمى على
طريق الجد واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه في خيار الشرط في الخلع من
جانبها على اختيارها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط عنده لكنه في الخلع غير
مقدر بالثلث بخلاف البيع لان الشرط في الخلع على وفاق القياس لانه
من قبيل الاسقاط وتعليقه بغيرها جائز لكن الجواز ثبت بالنص مقدرا
بالثلث فيقتصر عليه قيل ينبغي ان يكون الخيار في الخلع ايضا مقدرا
بالثلث لان ثبوته من جانبها باعتبار معنى المعاوضة اجيب بانه انما
يلزم ان لو كان المال فيه مقصودا لا تابعا وهو هنا تابع في الثبوت للطلاق
والاعتبار للمتبوع دون التابع فلا يتقدر بالثلث كذا في شرح البديع
للشيخ سراج الدين الهندي وغيره وقال المصنف موافقة للتلويح
لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو
اي الشرط الفاسد ان يتعلق الطلاق بجميع البدل فلا وقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها قال المصنف وهنا الغرض انهما هزلا بالعقد اذ بنينا على
المواضعة ومعنى الهزل بالخلع ليس الا ان يجعل الطلاق متعلقا بجميع البدل
مع قبولها ولا يقع في الحال لما عرفت ان الهازل مطلقا غير راض
بالحكم ولا شك ان هذا شرط فاسد لانه خلاف مقتضى العقد لان هذا
شرط فاسد فيما هزلا به لكن الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة واذا لم يبطل
الخلع بقي موقوفا على اجازتها بقي ان يقال ينبغي انه اذا بقي موقوفا ان يتوقف
على اجازتهما لا اجازتها على مشيئة احدهما لما اجمعوا عليه من ان الهزل كشرط
الخيار لهما ولا وجه لكونه لاحدهما لانهما معا هازلان ولذا اذا بنى احدهما في
البيع واعترض الآخر لا يصح العقد بالاتفاق على ما صرح به المصنف اول البحث

من اهل الخلاف ان اختلفا في دعوى البناء والاعراض الا اذا اختلفا في نفس البناء والاعراض وانه لا يصح بالاتفاق والجواب انه يجب كون ذلك في غير الخلع وما معه وذلك لان الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار فاذا هزل هو به فاما ان يكون هزله كشرط الخيار لها كانه قال انت طالق على الف على انك الخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فانه كذا في الام لا يقع عنده حتى تشاء بعد هذا القبول وتمضي المدة واذ تطهران وقوع الطلاق المال اذا هزلا انما يتوقف على مشيتها ولم ار من ذكر تقييد الثلث في مشيتها هنا عنده وصرحوا بفساده عنده من اجاز الضمان الهزل باصل البيع انتهى بل صرح كثير منهم فخر الاسلام بنفي التقييد بمشيتها بالثلاث عنده في الخلع بخلاف البيع ووجه الفرق قد مناه انفا وكل من العتق والصلح عن دم العمد فيه اي في كل منهما مثل ما في الطلاق من الحكم والنفي مع التفريع فليتامل واما تسليم الشفعة هزلا فقبل طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع هو كالسكوت مختارا ايطلها اذا اشتغال بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها على الفور وهي يبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعده اي طلب المواثبة سواء كان بعد طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد طلب المواثبة فيشهد على البائع ان كان المبيع بيده او على المشتري او عند العقار على طلبها كالمعرف في موضعه او كان بعد طلب الخصومة والتملك يبطل التسليم يعني الشفعة لانه اي تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونها استبدالا حد العوضين على الملك ومن ثمة يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة كما عليك ان البيع والشراء له فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل يعدمه اي الرضا بالحكم وكذا ابطل به اي بالهزل ابرا المديون والكفيل

معالم ... الفصل الرابع في المحكوم عليه ٤٧

لان فيه اي ابرا كل منهما معنى التمليك ويرتد بالرد فيتوقف بالهزل الخيار الشرط وكذا الاخبارات وهو الثاني من الاقسام الثلاثة التي تقع فيها الانشا يبطل بالهزل سواء كانت الاخبارات اخبارات عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح كما هو الاصح وان صرحوا بانه لا يحتمل او كانت اخبارات عما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بينهما نكاحا او بيعا في هذا الكذا او لغة فقط معدده شرعا كالاقرار بان لفلان عليه كذا لا يثبت شيء منها هزلا لانه اي الخبر يعتمد صحة الخبر عنه اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما ثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هاهنا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والغرض انه لا وجود هنا للطلاق والاعتاق بخلاف ما لو طلق انسان زوجته غيره او اعتق عبد غيره فانه امر محقق فاذا اجاز الزوج والسيد طلقت وعتق وكذا في الاعتقادات وهو الثالث وكان الاولى حذف كذا والاقتصار على الثالث الاعتقاد وهو لا يؤثر فيه وثبوت الردة بالهزل اي بتكلم المسلم بالكفر هزلا نبه اي ثبوتها بالهزل نفسه لا بما هزل به لان الهازل راض باجراء كلمة الكفر على لسانه والرضا بذلك استخفاف بالدين وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وبالاجماع لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا لانه لم يتبدل اعتقاده ويلزم الاسلام اي يحكم بالاسلام والكافر في احكام الدنيا بالهزل به اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا لا ترجيحا لجانب الايمان او الاصل في الايمان التصديق والاعتقاد كالاكراه عليه اي الاسلام فان المكره مطلقا عليه اذا اسلم يحكم باسلامه

عندنا الوجود ركنه منه بل الهازل اولى بذلك لان الهازل راض بالتكلم
بها والمكره غير راض بالتكلم بها ووافقنا الشافعي على ذلك في الحربي الذي
كما يعرف في الاكراه ومن هنا يعرف وجه التقبيل لقوله عندنا وسفه اي ومن
التكلم من نفسه السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء خفة تبعث
الانسان على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل ولم يقل بالشرع كما قال
بعضهم لان مقتضى العقل ان لا يخالف الشرع الادلة القاطعة على وجوب اتباعه
مع عدم اختلاله اي العقل فخرج الجنون والعته ولا ينافي السفه اهلية
الخطاب ولا اهلية الوجوب لانه لا يخل بمناطهما وهو العقل وسلامة القوى
الظاهرة والباطنة الا ان السفيه يكابر عقله بعمله على خلاف مقتضاه فهو
مخاطب بالاوامر والنواهي مطالب بالعمل بموجبها مثاب عليه معاقب على
عليه معاقب على الفتنة فلا ينافي شيئا من الاحكام الشرعية لانه اذا كان اهلا
لوجوب حقوق الله تعالى كان اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق
الاولى فان حقوقه اعظم لانها لا تحمل الا من هو كامل الحال والاهلية بخلاف
حقوقهم ومن ثم وجب على الصبي نفقة الزوجات والاقارب والعشر والخراج
ولم يجب عليه الصلوة والصيام ونحوهما واجمعوا على منع ماله اي السفيه منه
اول بلوغه سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما
اي لا تعطوا المبذرين اموالهم ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى
الاولياء على معنى انها من جنس ما تقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا
تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها وعلقه اي ايتاء الاموال اياهم
بايناس الرشد على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان انستم منهم
رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم
اموالهم فاعتبر ابو حنيفة مطلقه اي الرشد ببلوغه سن الجد اي كونه جدا
خمسا وعشرين سنة اذ ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في

ستة اشهر فانها ادنى مدة الحمل ثم يبلغ اثنى عشرة سنة ويولد في ستة
اشهر فيصير جدا في خمس وعشرين سنة وانما كانت هذه المدة مظنة
بلوغ الرشد لانه لا بد من حصول رشد ما نظرا الى دليله اي حصول الرشد
المشترط لوجوب الدفع له من مضي زمن التجربة اذ التجارب لقاح العقول و
هو اي حصول رشد ما المشترط لتنكيره اي رشد في الاثبات في الآية يتحقق بادنى
ما ينطلق عليه الاسم كما في الشروط المنكرة والظاهر ان من بلغ هذا السن
لا ينفك عن الرشد الا نادرا واقيم مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من
تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس
منه الرشد او لا ووقفاه اي ايتاء ماله على حقيقته اي الرشد فيمنع خلفه اي السفيه
بالرشد واختلفوا في حجره اي السفيه بان يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للهزل
اي التي تبطلها الهزل وهي ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة اما الفعلية كالاتلافات
والقولية التي لا تبطلها الهزل وهي ما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والسفيه
لا يمنع نفاذها بالاتفاق فاثبتاه اي ابو يوسف ومحمد حجر السفيه نظرا له لما فيه
من صيانة ماله لوجوبه اي النظر للمسلم من حيث الاسلام وان كان فاسقا بعصيانه
ونظرا للمسلمين ايضا فانه باسرافه واتلافه يصير مظنة للديون ووجوب النفقة
عليه من بيت المال فيصير على نفسه وعلى المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا
ونفاه ابو حنيفة حجر السفيه عنها لانه اي السفه لما كان مكابرة للعقل باتباع
لغلبة الهوى مع العلم بقبحه وترك الواجب وهو مقتضى العقل عن علم لم
يستوجب النظر صاحبه لانه معصية ولما كان على هذا ان يقال من قبلهما
فينبغي ان يحسن ابو حنيفة الحجر عليه كما قلنا صاحب الكبيرة يستوجب
العقوبة والعفو عنه جائز دفع بقوله ثم انما يحسن الحجر عنه اذا لم يستلزم
ضررا فوقه اي هذا الضرر لكنه يستلزم ذلك لما فيه من اهدار
اهليته والحاقه بالجمادات فان الاهلية نعمة اصلية بها انفصل بالادمية

وتميز عن سائر الحيوانات والحاصل له بالحجر من نعم الله وهي بملك المال
نعم ابيه لا يزول عنه لفواتها صفات الانسانية بل بقائها ان
تفتقر ولا يجوز ابطال الاعلى لصون الادنى ولدلالة الاجماع على اعتبار اقراره بالـ
الحدود فلو لزم شرعا الحجر عليه في اتواله المتلفة للمال لزم بطريق اولى في
المتلفة لنفسه فان النفس اولى بالنظر من المال لان المال تابع لها وخلق
لمصلحتها وقد ابطل خصوصا للاسباب الموجبة للعقوبات من الحدود
والقصاص يندرى بالشبهات بحيث لم ينظر له في دفع ضرر النفس فاولى
ان لا ينظر له في دفع ضرر المال ومع هذا الاحب الى المصنف رحمه الله قولهما
وبه قالت الايمة الثلاثة لان السفيه اذا كان ناصا على منع المال كيلا يتلفه
قطعا واذا لم يحجر عليه ابلغه بقوله فلا يفيد منع المال منه وانما
دفعا فكان الاولى وهو دفع للضرر العام لانه قد يلتبس على المسلمين انه غني
بالنسبة الى الاغنيا فتعرضه المسلمون اموالهم فيتلفها فعنه ذلك من
الضرر العام بهم كما يتلف وهو اي دفع الضرر العام واجب باثبات
الضرر الخاص فصار كالحجر على المكاري المفلس وهو الذي يسئل الكرى
ونوح الدوابّ وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري به
الدواب والطبيب الجاهل والمفتي الماجن وهو الذي يعلم
الناس الحيل كذا في طريقة هدى الدين العالم ولفظ خواهر
زاده والمفتي الجاهل لعموم الضرر من الاول في الاموال ومن
الثاني في الابدان ومن الثالث في الاديان الا ان في البديع ليس
المراد من الحجر على هو لا حقيقة الحجر الذي هو المعنى الشرعي الذي
يمنع نفوذ التصرف الذي الا ترى ان المفتي لو افتى بعد الحجر واصاب
في الفتوى جاز ولو اصابه قبله واخطا لا يجوز وكذا الطبيب لو باع
الادوية بعد الحجر نفذ بيعه بل المراد المنع الحسي بان يمنعوا من عملهم

حسا

حسا لان المنع من ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واذا كان الحجر على السفيه للنظر له لزم ان يلحق في كل صورة ما لا نظر
فيه الا لسبيل او يجعل كالمريض فيثبت نسب ولد امته اذا ادعاه حتى كان
حرا وكانت ام ولده واذا مات كانت حرة لا تسعى لان توفير النظر بالحاقه
بالمصلح في حكم الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق
في هذا الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته فانه
يكون فيه كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولا تسعى ولا ولدها لان
حاجته مقدمة على حق غرمائه وفي شراء ابنائه وهو معروف كالمكره اي بمنزلة
شراء المكره فيفسد فيثبت له اي للسفيه الملك بالقبض ويعتق عليه حين قبض
ولا يلزم السفيه الثمن او القيمة في ماله حتى لا اي السفيه في هذا الحكم
كالصبي لان توفير النظر في الحاقه به لما فيه من دفع الضرر عنه واذا لا يلزمه
اي السفيه الثمن او القيمة وان ملكه بالقبض لان التزامه احدهما بالعقد
غير صحيح لما ذكرنا بل يسعى الابن في قيمته لم يسلم له اي للسفيه ايضا
شي من السعاية بل يكون السعاية كلها للبائع لان الغنم بالغرم كعكسه
اي كما ان الغرم بالغنم والحجر للنظر عندهما انواع يكون للسفه نفسه اي
بسبب نفس السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث
بعد البلوغ بلا توقف على قضاء عليه بالحجر كالصبا والجنون عند محمد
او اي وبقضاء القاضي بحجره عند ابي يوسف لتردده اي السفه بين النظر
والابطا لملكه اي السفيه والضرر باهدار عبادته فلا يترجح احدهما الا بالقضا
على ابن الحسين في التصرفات الذي هو علامة السفيه لانه لا يكون
للسفه بل حيلة للمحتال لاستجلاب قلوب العاملين له فكان محتملا فلا يثبت
الا بالقضاء كالحجر الصادر والحجر عن العتق ويكون للدين على الحجور
عليه خوف التلجئة اي الواضعة لماله بيعا او اقرارا اي اصل التصرف او في قدره

العذر البلد اي تحبسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا بالقضاء
والهزل قد يكون مقارنا فهي بالقضاء اي يتوقف الحجر عليه على قضاء القاضي
به اتفاقا قياسا اي ابي يوسف ومحمد لانه اي الحجر عليه بنظر للغرماء
لتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء بخلاف الحجر على السفيه عند محمد فانه نظر
للنظر له وهو غير موقوف على طلب احد فثبت حكمه بلا طلب فلا يتصرف
المديون في ماله الا معهم اي الغرماء فيما في يده وقت الحجر من المال لان الحجر عليه
فيه رعاية لحقوقهم اما فيما كسبه بعده اي الحجر من المال فيعم اي فينعقد فيه
تصرفه مع كل احد لعدم لحوق الحجر له فيه لعدم تعلق حق الغرماء به ولو يكون
لامتناع المديون عن صرف ماله الى دينه المستغرق له فيبيعه القاضي
ولو كان ماله عقارا كبيعه اي القاضي عند النفي اما الحق الذي يبيعه اي
عبده بعد باسلامه اي عبده بناء على ان الاصل ان من امتنع من ايفاء
حق مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة ناب القاضي منابه فيه
خلافا لابي حنيفة والفتوى على قولهما في هذا كما في اختيار ومنها اي المكتسبة
من نفسه السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا في الروايات الظاهرة
عن اصحابنا خروج عن محل الاقامة بقصد مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط
من ذلك المحل وهو لا ينافي اهليته الاحكام وجوبا واداء من العبادات
وغيرها لبقاء القدرة الباطنة والظاهرة بل جعله سببا للتخفيف
لانه مظنة المشقة وشرعت رباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء
كما تقدم وجهه في الرخصة ولما كان السفر اختياريا دون المرض وهو
من اسباب التخفيف فارقه اي السفر المرض في بعض الاحكام والمرخص
اذا كان اي وجد اول اليوم من ايام رمضان فترك من وجد في حقه
المرخص الصوم ذلك اليوم فله الترك وصام صح صيامه فان اراد الفطر
بعد الشروع فيه فان كان المرخص المرض حل الفطر وكان المرخص

السفر

٣٩١

السفر فلا يحل له الفطر لان الضرر في المرض مما لا يندفع لمن يتوهم قبل
الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له
بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر الا انه
لا كفارة عليه لو افطر لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران صورة السفر
بالفطر وان وجد المرخص في اثنائه اي اليوم وقد شرع في صومه اذ لابد
له من لعدم المرخص له فان طرا العذر ثم افطر ففي المرض حل الفطر لا
في السفر لان بعروض المرض تبين ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري ولكن
لا تجب الكفارة لما ذكرنا وفي قلبه اي فطره قبل العذر ثم عروض
العذر لا يحل الافطار لعدم العذر عنده لكن لا كفارة اذا كان الطارئ
المرض لانه سماوي سرى به عدم الوجوب فلا تجب الكفارة في السفر لا
لانها اختياري فتقرر الكفارة قبله اي قبل السفر بافطار صوم
وجب من غير اقتران شبهة حتى كان السفر جبرا عن اختياره
بان اكرهه السلطان على السفر فيه سقطت عنه ايضا في رواية الحسن
عن ابي حنيفة كذا في الخانية ويختص ثبوت رخصة اي السفر في قصر الرباعية
وفطر رمضان وغيرها بالشروع فيه اي في السفر بل بحقيقة اي
السفر لانه اي لحقيقة باستداده اي السفر ثلاثة من الايام بلياليها وان
كان القياس ان لا يثبت الا بعد مضيها لان حكم العلة لا يثبت قبلها
ففي الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين الى غيره
ذلك غير انه اي المسافر لو نوى الاقامة قبلها اي قبل ثلاثة
ايام صح مقامه ولزمت احكام الاقامة ولو كان في المفازة لانه اي مقام
دفع له اي السفر قبل تحققه فيعود الاقامة الاولى وبعدها اي بعد ثلاثة

ثلاثة ايام لانفتح مقامه الا فيما يصح فيه المقام من مصر او قرية لا ثناي المقام
ح رفع بعد تحققه اي السفر فكانت نية الاقامة ابتدا الحباب فلا يصح
في غير محله لاستحالة ايجاب الشي في غير محله والمفازة ليست محل
لانشاء الاقامة ابتداء فلا يصح نية الاقامة فيها ومن هذا يظهر
ان الدفع سهل من الرفع ولا يمنع سفر المعصية من قطع طريق او
غيره الرخصة عند اصحابنا وقالت الائمة الثلاثة يمنع لوجهين
احدهما الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها
كما سكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية بالمها
قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فانه جعل رخصة
اكل الميتة بالاضطرار حال كون المضطر باغ اي خارج على امام ولا عاد
اي ظالم للمسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل
الحرمة ويكون الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او
بالاجماع على عدم الفصل ولاصحابنا اطلاق نصوص الرخص كقوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما في صحيح
مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربع
في السفر ركعتين وما اخرج احمد وابن حبان بن خزيمة وغيرهم ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن
للمسافر وللمقيم يوما وليلة ولا يمتنع ان فيه جعل المعصية سببا للرخصة لانها
اي المعصية ليست اياه اي السفر بل هو منفصل عنها من كل وجه يوجد
بدونه ويوجد بدونها والسبب هو السفر بعينه مجاور له وذلك
غير مانع من اعتباره شرعا كالصلوة في الارض المغصوبة والمسح على خف
مغصوب بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا
يصلح له شرعا فانه حدث عن معصية فلا يناط به الرخصة لانها لا بد

ان يكون مباحا والغرض اسقاط الاباحة الشرعية فيه بانتفاء الوصف الاول وقوله
تعالى غير باغ ولا عاد اي في الاكل لان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل ثم لا بد في الآية من تقدير فعله عاملا في الحال اي فمن اضطر فاكل
حال كونه غير باغ ولا عاد فيكون البغي والعدا في الاكل سبب الآية بيان
حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكون للتاكيد
او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع
الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على آخر بالاستيثار عليه
ولا متجاوز سد الجوعة وقياس السفر في كونه مرخصا عليه اي اكل الميتة
المنوط بالاضطرار في اشتراط نفي عصيان السفر كما في الاكل على سبيل
الترك يعارض اطلاق نص اناطته اي ثبوت الرخص به اي بالسفر فيه غير
تقييده بذلك كما اسلفنا بعضه ويمنع تخصيصه اي نصه ابتداء اي بالقياس
كما تقدم في اواخر الكلام في التخصيص ولانه اي الترخص للمضطر ثم منوط بالسفر
اجماعا بل مباح للمقيم المضطر العاصي فيأكل مقيما عاصيا فانتفى الوجه الثاني
والله سبحانه اعلم ومنها اي المكتسب من نفسه الخطاء ان يقصد بالفعل غير
المحل الذي يقصد به الخبار لمضمضة تسريا الى الحلق والرمي الى صيد واصاب
ادميا فان القصد بادخال الماء لم يكن الى الحلق وبالرمي لم يكن الى الادمي
والمواخذة تلي بالخطاء بانه عقلا عند اهل السنة خلافا للمعتزلة لانها
اي المواخذة بالجناية وهي لا تتحقق بدون القصد قلنا هي اي الجناية
عدم التثبت والاحتياط والذنوب كالسموم فكما ان تناولها يودي الى
الهلاك وان خطأ فتعاطي الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن عزيمة ولذا
اي لجوازها به عقلا سيل الباري تعالى عدم المواخذة به في الكتاب
العزيز ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والا لم تكن للدعاء فايده بل كانت
المواخذه جورا فصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا

بالمؤاخذة وهو باطل لكنها او سقطت بركة النبي صلى الله عليه وسلم فعن ابن عباس
لما نزلت هذه الآية ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال دخل قلوبهم منها شيء لم
يدخل قلوبهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قولوا سمعنا واطعنا قال فالقى الله الايمان
في قلوبهم فانزل الله لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قال قد فعلت رواه مسلم ورواه الحاكم وقال صحيح الاسناد
والخرصاه وبعضه اي كون الخطأ جناية كان من العوارض المكتسبة من نفسه غير انه تعالى
جعله اي الخطأ عذرا في اسقاط حقه تعالى اذا اجتهد المجتهد المخطئ في ذلك ففي
الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد وجعله شبهة ورايه في العقوبات فلا يؤاخذ
بحد فيما لو زفت عليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته ولا قصاص فيما لو رمى الى
انسان على ظن انه صيد فقتله ولم يجعل عذرا في حقوق العباد فيجب ضمان المتلف خطأ
كما لو رمى الى شاة انسان على ظن انها صيد او اكل ماله على انه ملكه فهلك لانه ضمان مال لا
جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا لا اثم فيها وصلح سببا للتخفيف في القتل
فوجبت الدية على العاقلة في ثلث سنين ولكونه اي الخطأ لا ينفك عن تقصير
في التثبت وجب به ما تردد بين العبادة والعقوبة من الكفارة في القتل الخطأ لانها
جزاء قاصر وهو صالح للتردده بين الحظر والاباحة او اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح
وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية كما كانت قاصرة في معنى
الجزاء ويقع طلاقه بانه ان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه
انت طالق خلافا للشافعي فانه قال لا يقع لان الاعتبار بالكلام
نسبة انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم
قال اصحابنا يقع لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي وفي
الوقوف على قصده حرج لانه امر باطن
امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اي مقام

قصده

قصده بنفي الحرج كما ان السفر مع المشقة بخلاف النوم لانه اي عدم القصد فيه ظاهر للعلم
يقينا بان النوم ينافي اصل العمل بالعمل بالعقل لانه مانع عن استعمال قدرته فكانت اهليه
القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يقام تمييز البلوغ عن عقل مقامه اي القصد
لانتفاء الشرط فقد ارتفعت عبادة الحالم عبارة المخطئ ذكرها في فتح القدير ان الوقوع بطلاق
المخطئ انما هو الحكم قد يكون التعليل المذكور لهم وفي وقوع الطلاق مطلقا هو
مقتضى هذا الوجه وهو وقوع الطلاق في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فهي
امرأته ولا باس بذكره ما في فتح القدير ايضا فقيه بعدما ذكر ما في الخلاصة
وطلاق الرجل الذي اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفي الشرح قال
ابو حنيفة لا يجوز الغلط في الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسقني فسبق لسانه
بالطلاق ولو كان بالعتاق تدبره وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط فيهما والذي
يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فيمن سبق لسانه
واقع اي في القضاء وقد يشير اليه قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه
مكابر باللفظ فيستحق التغليظ ثم قال والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب
رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يريه ماهو فيثبت الحكم
عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فيما ينبو عنه قواعد الشرح
وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف على
امر يظنه كما قال مع انه قاصد السبب عالم بحكمه والغاه بغلطه في ظن
المحلوف عليه والآخر ان يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله
فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريح لعباده ان لا
يرتبوا الاحكام على الاشياء التي لم يقصدوها وكيف ولا فرق بينه وبين النائم
عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمة وانما لا يصدقه
غير العليم الخبير وهو القاضي وفي الحاوي معزيا الى الجامع الاصغر ان اسدا
سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما

يقع الطلاق فقال في المغنا لطلق التي سمي وفيما بينه وبين الله تعالى لا يطلق واحدة
منهما اما التي سمي فلانه لم يردها واما غيرها فلانه يقع الوطلاق بالنية والله سبحانه
اعلم ولكن قالوا انه ينعقد بيعه اي الهازل بانه اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه بعت هذا منك بالف وقبل الآخر فصدقه في ان البيع خطا منه ولا يمكن اجراء
الانصنا الطريق تبعا فاسدا اولا رواية فيه عن اصحابنا ولكن يجب هذا الاختيار
في اصله اي لان هذا الكلام صدر عنه باختياره او لا اقام البلوغ عن عقل
مقام القصد وعدم الرضا انه ينعقد للاختيار في اصله ويفسد لعدم الرضا حقيقة
كبيع المكره فيملك البدل بالقبض واعترضه المصنف بانه ينبغي ان لا يكون كالمكره
بل كالهازل بل فوقه فقال والوجه انه اي المخطي فوق الهازل انه لا قصد للمخطي
في خصوص اللفظ ولا حكمه فانه غير مختاره ولا راض بالتكلم بخصوص
اللفظ ولا بحكمه بخلاف الهازل فانه مختار راض بخصوص اللفظ غير راض
بحكمه فاقل الامران يجعل كالهازل فلا يملك البيع بالقبض كالهازل والله
تعالى اعلم واما ما هو مكتسب من غيره فالاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه من قول
او فعل ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه وهو ملجئ بان يضطر الفاعل الى مباشرة
المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة لان حرمته كحرمة النفس فعليه
ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان ذلك تهديد تخويف
لا تحقيق لا فكونه اكثرها اصلا فيفسد الاختيار بان يجعل مستندا الى
اختيار حر لانه تعيين منه اصلا لحقيقة القصد الى معدوم متردد بين الوجود
ولعدم ترجيح احدهما بتعيينه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح
والا ففاسد ولعدم الرضا وغيره اي وغير الملجئ بكون الكل على المكره
عليه بضرب لا يفضي الى تلف عضو وحبس قايما بعدم الرضا
خاصة لتمكنه اي المكره من الصبر على المكره فلا يفسد لان هذا الاكراه
والاختيار واما وقيد بحبس نحو ابنه وابنه وامه وزوجته وكل ذي

رحم

رحم محرم منه كالحبس واجبة لان القرابة المتابدة المحرمة بمنزلة الولاد فقياس
واستحسان في انه اكراه القياس انه ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك ولا استحسان
انه اكراه لانه يلحقه به من الحزن والهم ما يلحقه بحبس نفسه او اكثر
فكان التهديد في حقه بل ذلك لعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس احدهم
قال المصنف والتعليل يقتضي انه في قطع يد اخوانه او قتله في كونه اكراها
قياس واستحسان وهو اي الاكراه مطلقا اي ملجيا كان او غير ملجئ لا ينافي
اهل الوجوب على المكره للذمة اي لقيام الذمة والعقل والبلوغ ولان
المكره عليه قد يفترض فعله كالاكراه بالقتل على شرب المسكر
ولو صار فيما اثم تركه اي ترك شربه عالما بسقوط حرمته كما سياتي لاباحته
في حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على المباح عند الاكراه
فرض وحرام كعلى قتل مسلم ظلما فيوجر على الترك كعلى اجراء كلمة الكفر على
لسانه مسلما بخلاف المباح كالافطار للمسافر في رمضان فانه لا يرخص
على الترك بل الصبر حتى فرضا بالاكراه كما تقدم ولو قال بما فالاكراه
بالقتل على الشرب والافطار لكان اولى واستغنى عن هذا والحاصل
ان ما اكره عليه فرض ومباح ورخصة وحرام ولوجر على الترك في الحرام
والرخصة ويالم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون حيث يتعلق
الخطاب والمراد بالاباحة جواز الفعل ولو تركه صبر حتى قتل لم ياثم وهي
يعني ولم يرخص وبالرخصة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا
بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياثم وهي معنى الرخصة وان اريد
انه لا يمكن تركه باسم فهو معنى الفرض ولا ينافي الخطاب لانه لا يجعل للفاعل
على ان يختار ما لا يرضاه كما تقدم بل الفعل عنه اي الاكراه اختيارا
المكره معنى عندنا الفاعل من المكره به والمكره عليه ثم اصل الشافعي

اي الامر الكلي الذي نفى الشافعي عليه الاحكام في باب الاكراه انه على
اي الاكراه مكان منه بغير حق اي كان عدوانا شرعا بان يحصل التنازع للفا
الاقدام على الفعل كما قال في قسم الاول بان لا يحيل قطع الاكراه الحكم
اي حكم المكره عليه عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة
القول يكون بقصد المعنى وصحة العمل باختياره ليكون ترجيحا في الضمير
ودليلا عليه وهو اي الاكراه يفسدهما اي القصد والاختيار لانه يبلغ على ان
المكره انما تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لتحصيل ما هو المقصود في قلبه فلا يكون
يعتبر اولا ايضا نسبة الفعل اليه اي الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو
غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق وعصمة اي الفاعل لدفعه اي الضرر عنه
بلا رضاه ليلا يفوت حقه بلا اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل يقول
ان امكن نسبته اي الفعل الى الحامل وهو المكره بامكان ان يباشره الحامل
بنفسه وذلك في الافعال كما في اتلاف المال نسب الفعل اليه اي الحامل و
يكون هو الواحد به يجعل الفاعل له آلة له والا ان لم يمكن نسبته الى الحامل
بطل بالكلية ولا يواخذ به احد كما في الاقوال اقرار وبيع وغيرهما كما سيجي
قريبا ان شاء الله تعالى وان لم يكن الا الاكراه عدوانا بان لا يحصل الفاعل الاقدام
على الفعل كما في القتل الزنا لا يقطع اي الحاكم عنه اي الفاعل فيقتص من
المكره الذي هو الفاعل بالقتل ويحد المكره الذي هو الزاني بالزنا فان قيل
يشكل هذا بالاقتصاص من الحامل انه اجيب لا وانما يقتص من الحامل انه
عند ما نسب في قتله بالاكراه وهو كالمباشرة في ايجاب القصاص اذا اقتضى
القتل لان المقصود من شرع الاحيا ربطه بباب القتل عمدا والقتل
بالاكراه سابع من اهل الجور فلو لم يجب القصاص على الملجي لا ينفتح باب
القتل ولما كان من الاكراه ملجيا لا يقطع نسبته اي الفعل عن الفاعل ايضا
فصح اسلام الحربي وبيع المديون القاضي وتاديته مالا للابقا وطلاق المولى

على

على صيغة اسم الفاعل من زوجته من الايلا بعد المدة مكرهين اي حال كون
هولاء الذين هم الحربي والمديون والمولى مكرهين على الاسلام والبيع والطلاق
بعد مضي مدة الايلا لان اكراه الحربي على الاسلام جائز بفعل اختياره فانها في حقه
لتال الى الاسلام كما عن قاسما في حق السكران بخلاف اسلام الذمي بالاكراه
فانه لا يصح عنده لان الاكراه عليه غير جائز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون
فلا يمكن جعل اختياره قائما فلا يعتد به فصح اكراه كل من المديون والمولى
على الايفا والطلاق بعد المدة بكونه ظالما بالامتناع عن القيام بما هو حق عليه
وقيد بقوله بعد المدة لان اكراههما على الطلاق قبل مضيها باطل فلا يقع
الطلاق ولا اكراه بحبس بحبله وضرب سرح اي شديد وقيل سواء عنده اي الشافعي
لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر بخلاف اتلاف المال واذهاب
الجاه فانه لا يكون اكراها او قتل الحقيقة اي الامر الكلي الذي يتفرع عليه الاحكام
في باب الاكراه عند ابي حنيفة واصحابه ان المكره عليه اما قول لا ينفسخ
كالطلاق والعتاق فينفذ كما ينفذ في الهزل بل اولى لانه مناف للاختيار والاكراه
مفسد له مناف يح الاقتصار على المكره اي الفاعل لانه لا يمكن ان يجعل الحامل
فيه الا آلة من المال على نفسه كالعتق يجعل الفاعل الا الحامل
في اتلاف مالية العبد لان الاتلاف يحتمل ذلك فيضمن اي الحامل للفاعل
قيمة العبد موسرا كان او معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار
والاعسار فيثبت الولا للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع
ثبوت الولا لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق
فانه يجب الضمان على الشهود والولا للمشهود عليه لان الولا كالنسب ولا سعاية على
العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة المالك ولا حق لاحد في ماله
بخلاف ما لم يسلف كما في فتوطف المال في الخلع اي كالاكراه الزوجة المدخول
بها انه الغسل من زوجها الخلع على مال او يقع الطلاق اذا قبلت ولا يلزمها

المال لان الاكراه قاصرا كان او كاملا يعدم الرضا فيجب فالحكم حجيا والطلاق
غير مفتقر الى الرضا والقوام للمال مفتقر اليه وقد انعدم بخلافه
اي الاكراه في الزوج على ان يخلعها على مال فقبلت غير مكرهة فانه يقع
الخلع لانه من جانب طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه ويلزمها المال لانها
التزمته المعتبرة بالتزام ما يستلزم لها من البينونة ولا اي وان لم يكن قولا لا ينفسخ كان
قولا لا ينفسخ فسد كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاده لصدوره من اهله
في محله ويمنع نفاذه لان الرضا شرط النفاذ فتفوت به فانعقد فاسدا
حتى لو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم
الرضا كما في البيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد فانه اذا انقطع من له
الخيار او الاجل ما شرط له قبل تقرره جاز لزوال المفسد فكذا هنا والاقارير
بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمل من الماليات وغيرها لان صحتها يعتمد على قيام
المخبر به ويتوقف على ثبوته سابقا على الاقرار والاقرار في ذاته خبر يحتمل الصدق
والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة ولا دليل على كذبه يرجح صدقه لوجود المخبر به فيحكم
به واذا كان على خلافه لم يترجح فلم يعتبر وفي الاقرار مكرها قامت قرينة عدم صدقه وعدم
وجود المخبر به لان قيام السيف على راسه وخوفه على تلف نفسه دليل على انه انما تكلم
لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو
الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم
المخبر به اجيب بان المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل وغايته ما في الباب انه لا يبقى
رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك مع اقتصارها
اي الاقارير عليهم اي المقر بهما لعدم صلاحيته لكونه آلة المكره او بفعل لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل كالزنا واكل رمضان وشرب الخمر طوعا او لا يتصور كون الشخص واطيا
ما لغيره او اكلا او شاربا بفم غيره وما كان كذلك اقتصر حكمه عليه اي الفاعل ولزمه
حكمه حتى لو اكره صائم صائما على الاكل فسد صوم الآكل لا غيره لا الحد فانه لا يجب على

الفاعل

الفاعل ايضا حتى لو اكرهه على الزنا لا يجب الحد على واحد منهما ثم هذا من حيث
امتناع نسبة نفس الاكل والشرب الى الحامل متفق عليه في الروايات عن اصحابنا
واما من حيث يفضي الى الاكل والشرب الى اتلاف فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل
الحامل ففي شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما اكره على اكل مال الغير فالضمان
على المحمول لا الحامل ولا يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
حصلت للمحمول فكان كالاكراه على الزنا يجب المهر عليه لان منفعته حصلت له
بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على الحامل لان المالية تلفت لا بمنفعة
المحمول وفي المحيط اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول
جائعا وحصلت له منفعة لان المحمول اكل طعام الحامل باذنه لان الاكراه على القبض
انه لا يمكنه الاكل بدونه غالبا فصار قبضه منقولا الى الحامل فكانه قبضه بنفسه فصار غاصبا
مالكا الطعام بالضمان ثم رماله بالاكل الا ما الفاعل اي الا اذا اكره الفاعل على اكل مال
نفسه واكله حال كونه جائعا فلا رجوع له على الحامل لان المنفعة حصلت له وهو لم يضمن
اكل الطعام الحامل باذنه اذ لا يمكن جعله غاصبا قبل الاكل لعدم ازالته يد المالك ما دام الطعام
في يده او في فمه فصار اكلا طعام نفسه او شبعان فعلى الحامل قيمته بعدم ما انتفع
اي الفاعل به ذكره في المحيط ايضا والعقر على الفاعل بلا رجوع على الحامل كما ذكرنا
لما قلنا اي الموطوءة بالوطء ينفي الضمان على الحامل وكذا اقتصر حكم الفعل المكره
عليه على الفاعل ان احتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه ولزم الاستناد الى الحامل
الفاعل لازم هو تبدل محل الفعل المستلزم لمخالفة المكره المستلزمة
بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على
خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا
طائعا بالضرورة لا مكرها كاكراه المحرم محرما آخر على قتل الصيد لانه اي الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل
صار قتل الصيد جناية على احرام الحامل فلم يبق امتثالا بالاكراه

عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم
فقط لانه مرتب في هذه الصورة على كل من الفاعل والحامل اجيب بان الفعل
من قتل الصيد باليد الحرام المرتب عليه ذلك مقتصر على الفاعل ولزوم الجزاء عليه
اي الحامل معناه اي الفاعل لانه اي اكراه الحامل للفاعل على قتل الصيد تفوت الدلالة
اي دلالته على من يقتل الصيد بعينها يجب الجزاء فيه اولى فالجزاء وجب على كل منهما
لا نجبان على احرام نفسه والقتل باليد لهما و الفاعل في حق ما وجب بالجزاء
وكالاكراه للعبد على البيع والتسليم لملكه اقتصر التسليم على الفاعل والا
لو لم يقتصر عليه ونسب الحامل وجعل الفاعل الة تبدل محل التسليم
عن المبيعة الى المغصوبية لان التسليم من جهة العامل يكون تصرفا في ملك
الغير على سبيل الاستيلا فيصير البيع والتسليم غصبا لخلاف نسبته
اي التسليم الى البايع فانه متمم للعقد فيملكه اي المشتري المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك فلم يستلزم تبديل ذات الفعل
في الاول واستلزم تبديل ذات الفعل الثاني وان احتمل كون الفاعل
الة للحامل في الفعل المكره عليه ولم يلزم منه تبدل محل الجناية كفعل
اتلاف المال والنفس في الملجي بسبب الفعل الى الحامل ابتداء لا انتقالا من
الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ فلزمه اي الحامل ضمان
المال في اكراهه الغير على اتلاف المال والقصاص في اكراهه الغير على القتل
العمد العدوان كما هو قول ابي حنيفة ومحمد وقال زفر القصاص على الفاعل
لانه قتل للاحيا نفسه عمدا وقال ابو يوسف لا قصاص على احد بل الواجب
الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية
تامة وقد عدمت في حق كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في الاخرة
ولهما ان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به
الى ابقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة الالة للحامل كالسيف في يد الحامل

وهنا ق

وهنا في الفصل الى الحامل ويلزمه الكفارة والدية في اكراهه غيره
على رمي صيد فاصاب انسانا على عاقلة الحامل وان كان الفاعل الة
للحامل في هذه لانعدام اختياره اي الفاعل اختيارا صحيحا وهو اختيار
الحامل فوجب ترجيحه باضافة الحكم اليه وصار الجرح في مقابلته كالعدم
والتحق بالالة التي لا اختيار لها فلم يلزمه شي لان الحكم يلزم الفاعل لا الالة
وكذا حرمان الارث منسوب الى الحامل لان الفاعل لا يصلح كونه الة فيه اي الحامل باعتبار
تفويت المحل اما الاثم فالفاعل لا يصلح له الة لانه لا يمكن لانسان ان يجني بدين غيره
ويكتسب الاثم لغيره ولانه قصد القلب ولا يتصور القلب القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه الة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل
وهو لم يامر الفاعل بذلك فلغى الاكراه واذا لم يمكن جعله الة فعليهما اي الحامل و
الفاعل الاثم الحامل لكون الفاعل على القتل فقد قصده بقتل نفس محرمة و
ايثار الاخر وهو الفاعل حياته على من هو مثله في الحرمة وتحقيقه موته في وسعه
من المخرج الصالح لزهوق الروح طاعة المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه
عن الاقدام عليه هنا في العمد وفي الخطا تقدم تبيينهما اي الحامل والفاعل وفي
غيره اي غير الاكراه الملجي اقتصر حكم الفعل على الفاعل لان اسناد الفعل الى الحامل
انما كان لفساد اختيار الفاعل وذلك لا يتحقق الا بالملجي فيضمن الفاعل بالطعم
من مال غيره ونحو منه بقتل غيره عمدا عدوانا وكل الاقوال لا تحتمل النسبة
قابلية الحامل عليها لعدم قدرة الحامل على تطليق زوجه غيره واعتاق عبده
اي غيره وقالوا لا امتناع التكلم بلسان غيره واما ما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فمجاز اذ التغيير بالنسخ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون
لواسطة وفي الطريقة الرضوية لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه نوع غير
متصور ولنا النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمن كان في وسعه تحصيل
ذلك الحكم بجعل غيره الة له وما لم يكن في وسعه ذلك بجعل غيره الة والحل

قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره حصل فاعل الفعل باراده اختيار
بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير
فلا يصلح ان يجعل الفاعل البتة بخلاف الافعال فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل
كما سلف هذا تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته اي المكره عليه الى الحامل والمحمول
واما تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره اي الفاعل وعدمه اي حل اقدامه فالحرمات
اما حيث لا يسقط ولا رخص فيها كالقتل وجرح الغير لان ثبوت دليل الرخصة
خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه في استحقاق الصيانة فيهما سواء فلا يجوز
للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان معذره لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم
العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين او الترجيح لو ثبت بالاكراه
لصيانة حرمة نفس المكره منع بوجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت
للتعارض وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح
واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند الاكراه الاتي ان المضطر لا يحل له
ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتل بخلاف ما اذا اكره
على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل
له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان الطرف وقاية
نفسه كالمال فيختار ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة
نفسه ولان في بذل طرفه صيانة نفسه اذ في فوات النفس فوات البدن كلا وعكس
وان قيل ينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير اذا اكره عليه بالقتل صيانة لنفسه
لالحاق الطرف بالمال اجيب بان الحاقه في حق صاحبه فان الناس يبذلون
المال صيانة لنفس الغير لا الطرف وتبذل الانسان كل منهما لصيانة
نفسه وزنا الرجل لانه اي زناه قتل معنى لولده لقطع النسب اما لان تقطع
ينسب عنه او من لا نسب له كالميت واما لانه لا يجب نفقته على الزاني لعدم
النسب ولا على المراة لعجزها فيهلك فان قيل شبهة الزنا في غير المروص اما فيما

فلا

فلا نسبة الى صاحب الفراش ووجوب نفقته عليه اجيب بان
حكمة الحكم يراعي في الجنس لا في كل افراد على ان صاحب الفراش قد
ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا ويلاعن امراته وينقطع نسبه منه فيكون
هالكا ان لكان وعلى هذا فيتخلص اي الزنا اهلاك في صورة مطلقا
وفي اخرى قد وقد فكان معنى الاهلاك غالبا واعتبر اهلاكا مطلقا
اعتبارا للغالب ودفعا للفساد او حصول الولد فيه معلوم وعلى
تقديره فالهلاك موهوم لقدرة الام على كسب نا سبها وهلاك
المكره متحقق فلا يعارضه ودفع بان الاعتبار في مثل هذه
المواضع للاسباب الظاهرة لا المحققة وكون كل من الوطء سببا
للعلوق ومن كونها عاجزة عن الانفاق ومن كونه هالكا عند عدم
الانفاق ظاهره وبعضها اظهر من بعض فبني الحكم على هذه
الظواهر على ان اهلاك المكره غير متيقن لاحتمال ان يمتنع منه
كثيرا اذ ليس كل المخوف به واقع خصوصا القتل الذي ينفي الطبع منه فلا يحلها
اي المحرمات التي بحيث لا تسقط كقتل الغير وحرمة وزنا الرجل بالاكراه
الملجي او بحيث يسقط كحرمة الميتة والخمر والخنزير بالاكراه الملجي هذه
الاشياء للاستثناء لانه تعالى استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار يعني ان الحرمة لا تثبت فيها حالة فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة
والملجي نوع من الاضطرار او تثبت الاباحة في الاكراه الملجي بدلالة النص اي الاضطرار
لما فيه من خوف فوات النفس او العضو ان اختص الاضطرار بالمخمصة
فيأثم بالمكره لو اوقع القتل او قطع العضو لامتناعه من تناول ولكن ان
كان عالما بسقوطها اي الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الميتة او شرب الماء في
هذه الحالة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز
عن ارتكاب المحرم في زعمه لان دليل زوال الحرمة عند الضرورة خفي فعذر

بالجهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم
بوجوبها ذكره في المبسوط لا يجوز اي الحرمات التي بحيث تسقط كالميتة
والخمر والخنزير بالاكراه غير الملجي بل يورث غير الملجي شبهة فلا حد
بالشرب معه استحسانا والقياس ان يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس ونحوه
في الافعال الزجر بفعله وجه الاستحسان ان الاكراه لو كان ملجيا اوجب
الحل فاذا وجد صح حرمته يصير شبهة كالملك في المحرم للجارية المشتركة
يصير شبهة في اسقاط الحد عمن ترتكب بوطيها او يجيء لا يسقط اي
لا يحل بمتعلقها قط لكن رخص مع بقاء الحرمة وح فاما متعلقه بحق
تعالى الذي لا يحتمل السقوط بحال الحرمة التكلم بكلمة الكفر لان الكفر حرام صورة
ومعنى حرمة موبدة واجرا كلمة الكفر صورة كفر اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون حراما الا انه اتساع ورخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والذي يحتمله اي السقوط كترك الصلوة واخواتها
من الصيام والزكوة والحج فان حرمة تركها في من هو اهل الوجوب موبدة لا يسقط
بحال لكن هذه العبادات حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة
بالعذر فيرخص تركها بالملجي لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب
الشرع يفوت الى خلف فلو صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتى قتل فهو شهيد
لان حق الله تعالى لا لم يسقط بالاكراه او فيما يخل اظهار الصلوة في [illegible] ببذل
نفسه في طاعة رب العالمين ومنه اي هذا القسم زناها اي اذا اكرهت
على الزنا فتمكينها من الزنا حرام لا يسقط حرمتها التي هي حق تعالى يحتمل الرخصة
لما مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي لعدم القطع للنسب ولدها من الزنا عنها
بحال فلم يكن فيه معنى القتل الذي هو المانع من الرخص في جانب
الرجل ولد المراة انه لم يكن لها زوج لم تمكن من تربية الولد وان كانت
فقد سيفه فيفضي الى الهلاك واجيب بانه الهلاك يضاف الى الرجل بانتفا

بدره

ابتدا الثاني من المجلد الثالث [illegible] الكتاب [illegible]

بدره في غير ملك فلا الي نعلها الا بفعل الحل والفعل يضاف الي الفاعل
دون المحل بخلاف الاكراه غير الملجي فيه اي في زناها فانه غير مرخص
لها في ذلك لكن لا تحد المراة بالتمكين فيه بل لحد هو الرجل معه اي الاكراه
غير الملجي لان الملجي ليس رخصة في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة
لا مع الملجي استحسانا كما رجع اليه ابو حنيفة وقالا به والا فالقياس ان يحد مع الملجي
ايضا كما ابو حنيفة اولا وزفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الته
وهو دليل الطواعية لانه لا يحصل مع الخوف بخلاف المراة فان تمكينها يتحقق
مع خوفها والصحيح الاول لانه اي زناه مع الملجي لدفع قطع العضو او تلف العضو
لا للشهوة لزجر بالحد لانه كان مزجرا الي ان تحقق الاكراه فكان شبهة
في اسقاطه وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا
بالفحولية المركبة في الرجال الا ترى ان النايم قد ينتشر اليه طبعا من غير
اختيار له ولا قصد فلا يدل على عدم الخوف واما متعلقه بحقوق العباد كحرمة
اتلاف مال المسلم فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان
عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة
ثم حرمة مال المسلم لا يسقط بحال لانها اي حرمته ما لحقه اي العبد
واتلاف مال المسلم وحرمة الظلم موبدة لكنها احتملت الرخصة بالملجي
حتى لو اكرهه على اتلافه اكراها ملجيا رخص له فيه لان حرمة
النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ويجعل صاحبه
صيانة لنفس الغير او طرفه ولا يزول العصمة للمال في حق صاحبه
بالاكراه لانها اي عصمته لحاجة مالكه اليه ولا تزول الحاجة
باكراه الاخر فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة ولو صبر على
القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم اذا امتنع عن ترك
الفرايض حتى قتل لانه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه [illegible]

الباب الثاني من المقالة الثانية في ادلة الاحكام الكتاب والسنة والاجماع

علي ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الناس فيلحق الحكم بالاستحسان
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالي ونفي من المكتسب الجهل بذكره
في الاجتهاد ان شاء الله رب العالمين الباب الثاني من المقالة
الثانية في احوال الموضوع اي ادلة الاحكام الشرعية ادلة الاحكام الشرعية
الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحكم الاستقرا وقد يوجه بالدليل
الشرعي اما وحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة
وغير الوحي اما قول كل الامة من عصر وهو الاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما واصل الينا عن النبي صلي الله عليه وسلم او عن غيره والاول
اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة ويندرج فيها قوله صلي
الله عليه وسلم وفعله وتقريره والثاني اما واصل عن معصوم
عن خطا وهو الاجماع او عن غير معصوم وهو القياس ومنع الحصر بقول
الصحابي علي قول الحنفية وشرع من قبلنا والاحتياط والاستصحاب
والتعامل هو برودها اي هذه الاربعة الاخيرة الي احدها
اي الاربعة الاولي مغنيا كقول الصحابي وانه مردود الي السنة
وشرع من قبلها فانه مردود الي الكتاب او القصة الله مقولا
من غير انكار والي السنة اذا قصه النبي صلي الله عليه
وسلم كذلك والتعامل فانه مردود الي الاجماع ومختلفا
في الاحتياط والاستصحاب كما سياتي في خاتمة هذه المقالة
ان شاء الله تعالي ومعني الاضافة في ادلة الاحكام
ان الاحكام النسب النفسية بالطلب والتخيير والاربعة اي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ادلتها اي النسب المذكورة وبذلك اي بسبب
كونها ادلة سميت اصولا لان الاصل ما يبني عليه غيره والاحكام الشرعية
مبنية علي هذه الاربعة وجعل بعضهم اي الحنفية القياس اصلا من وجه

لاسناد

٣٠٠

لاسناد الحكم اليه ظاهرا فرعا من وجه اخر لثبوت حجيته بالكتاب والسنة والاجماع
الصحابة كما يصرح به في موضعه موجب مثله اي الاصالة من وجه والفرعية من وجهه
في السنة لاسناد الحكم اليها ظاهرا او ثبوت حجيتها بالكتاب والاجماع لاسناد الحكم
اليه ظاهرا وثبوت حجيته بالكتاب والسنة لا موجب للاقتصار في ذلك
علي القياس حتي انه اوجب افراده بالذكر عن الثلاثة فقالوا اصول الشرع ثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط منها وقيل اي
افرد بالذكر لانه اصل الفقه فقط وهي اصل له ولعلم الكلام
وقيل لان الاصل فيه عدم القطع وفيها القطع والاقرب ان اختصاصه
بالذكر بالنسبة اليها لاحتياجه في كل حال رد الي احدها الانتساب
علي علة مستنبطة من احدها وعدم احتياجها اليه ولا ترد الاجماع علي عدم
لزوم المستند اليه لرابطة خلق الله فيهم علما ضروريا ووفقهم لاختيار
الصواب كما هو قول شرذمة علي هذا وهو ظاهر لعدم انقلاب
الاجماع الي الكتاب والشرح ولزوم انتقال القياس الي احدهما لا يرد علي
لزومه اي المستند كما هو قول الجمهور عليه ايضا لان المحتاج اليه اي الي المستند
قول كل الافراد وليس قول كل الافراد اجماعا بل هو اي الاجماع
كلها اي الاقوال المتوقف علي قول كل واحد ولا يحتاج المجموع
الي مستند ولا لو احتاج المجموع الي مستند كان الثابت به اي بالاجماع
بمرتبة المستند اي في رتبته وليس كذلك فان الاجماع قد تثبت امورا ليس
لا يثبته المستند وهو قطعية الحكم ولا يخفي علي المتامل
ان هذا اولي من الجواب بان الاجماع انما يحتاج
الي المستند في تحققه لا في نفس الدلالة علي
الحكم المستند فان المستند لا يقتضي الحجية
ملاحظة المستند في تحققه الي ملاحظة المستند

الكتاب هو القرآن

والثابت الي بخلاف القياس وانه الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد هذه
الثلاثة والعلة المستنبطة منه ثم الكلام فيها على الوجه الواقع عليه ترتيبها
الذكري تقديما للاقدام بالذات والسبق لي لا قدم فيقول ان الكتاب
هو القرآن تعريف لفظيا وانما اتى به لان كلا منهما غلب في العرف
العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد ثم استعمال
القرآن في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر وهو اي القرآن اللفظ
العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ شامل للقرآن وغيره من
الكتب السماوية وغيرها مخرج للكلام النفسي القائم بذاته تعالى والعربي
مخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل اي على لسان جبريل عليه السلام
على رسول الله صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر اي للتفكر فيه
يعرف بالتدبر ما يتبع ظاهره من التاويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة ويتعظ
به ذوو العقول السليمة ويستحضرون منه ما هو كالمذكور في عقولهم من فرط تمكنهم
من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فان الكتب الالهية لا يعرف الا من الشرع و
الارشاد الى ما يستقل به العقل ولعل التدبر لما لا يعلم الا من الشرع والتذكر لما يستقل
به العقل كما ذكره القاضي البيضاوي في قوله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك
ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب وهذا احتراز منه مخرج لما سواه من
الالفاظ العربية وبعض الاحاديث الالهية المنسوبة الى الله تعالى الذي لم
يسندها النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل كما في
الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم اعددت لعبادي الى الحديث
وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه عز وجل انه
قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا والمتواتر
ويتعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا على غير تواتر
كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وابي فعدة من ايام اخر متتابعات

وبعض

وبعض الاحاديث الالهية التي اسندها النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى
على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي اخرجه احمد وغيره ان رجلا سال النبي
صلى الله عليه وسلم فقال اي البلاد شر قال لا ادري حتى اسال فسال جبريل
عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق فلا حاجة الى ان قال خرجت الاحاديث القدسية
اي الالهية ولم يبين مخرجها الا اختلافهما احتمال نوعيها المذكورين لاحتمال ان يقال يعني
اللفظ العربي الذي اسنده النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل
المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج الى المخرج والجواب
ان وجودهما نادر وحيلة نزع وجوده ولا وجود لمثل اشكال والاعجاز اي ونبوته
وهو ان يرتقي في بلاغته الى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته
تابع لازم غير بين للابعاض خاصة منه لا تبعض سورة كما هو ظاهر قول ابن
الحاجب وغيره ولا كل بعض حرفت علمكم بها انكم الاتيانا بنفس الاعجاز
بها وهذا لى القرآن مع حرمة اللام فيه اي كونه معتبرا بها لافادة التعريف العهدي
المجموع من الفاتحة الى آخر سورة الناس فلا يصدق على ما دونه من اية وسورة ولا بعضها
اي حرمته اللام له بان يكون معتبرا بها التعريف فقط الى آخره اي عربي منزل
للتدبر والتذكر متواتر فيصدق على الاية كما هو ظاهر وهو مناسب للحجة القائمة
حجة تامة على العباد في الاحكام التكليفية وتعريفه بلا هذا الاعتبار اي كونه
حجة عليهم نبيهم كلامه تعالى العربي الكائن للانزال والعربي اي كونه عربيا
رجع ابو حنيفة عن الصحة اي صحة الصلوة للقادر على العربي بالفارسية لان المامور
قراءة ما يسمى القرآن لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وما في الخارج المحضر فيه
القرآن عربي الى ان رواه نوح بن مريم وعلي بن الجعد عنه وعليه الفتوى حتى قال الامام
ابو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوى او زنديق فيقتل
وقولهم اي بعض الحنفية في جواب من قال ابو حنيفة ذهب اولا الى ان القرآن
اسم للمعنى وحده استدلالا لجواز القراءة بالفارسية بغير عذر في الصلوة عنده

عنده انه لم يقل بالجواز بناء على ان النظم العربي ليس ركنا في القرآن عنده بل قال
ذلك بناء على انه ركن زائد في حق جواز الصلوة خاصة لان النظم العربي
مقصود للاعجاز والمقصود من القرآن في حال الصلوة المناجاة لا الاعجاز
فلا يكون النظم لازما فيها ابتنا طعليه انه معارضة النص بالمعنى
وان النص طلب بالعربي وهذا التعليل لجوزه بغيرها ولا يبعد في ان
يتعلق جواز الصلوة في شريعة النبي الامي بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه
بين يدي الرب تعالى لم لا يفسد دفع الاستدلال المذكور بعد دخوله
اي الركن للشي في ماهيته لا يكونه زائدا على الماهية مع الدخول فيها غير معقول
كما اشار اليه في البديع ودفعه اي هذا التعقب كما في شرحه للشيخ سراج
الدين الهندي بان المقسم الزيادة على ما يتعلق به الجواز للصلوة ولان جواز الصلوة
متعلق بالمعنى فقط اذ ليس الاعجاز المتعلق المنطق باللفظ مقصودا في الصلوة
مع دخوله اي النظم العربي في الماهية اي القرآنية لانه لا منافاة بين كونه
ركنا للماهية القرآن وزائدا على ما يتعلق به جواز الصلوة دفع بعين الاشكال
لان دخوله اي النظم العربي في ماهية القرآن هو الموجب لتعلق الجواز به
اي النظم العربي لكونه مامورا بقراءة ما سمي القرآن على ان معنى الركن الزائد عندهم
عندهم ما تديقط شرعا كما قال الكنز من مشايخنا في الاقرار بالنسبة
الى الايمان لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه الملجي وفي حق من لم يجد وقتا
يتمكن فيه من الاداء بعد ان لا يكون اي انه ايمانا بانه وادعا وه اي السقوط
شرعا في النظم العربي هو عين النزاع والوجه العاجز عن النظم العربي
انه اي العاجز عنه كالامي لان قدرته على غير العربية كلا قدرة فكان
امسا حكما فلا يقرا كما هو احد القولين فيه او في المجتبي واختلف فيمن لا يحسن
القراءة بالعربية ويحسن بغيرها الاولى ان يصلي بلا قراءة او بغيرها انتهى
وعلى انه يصلي بلا قراءة الائمة الثلاثة بل يسبح ويهلل ثم لو ادى العاجز اي بالفارسية

في الصلوة قصة او امرا او موجبا فسدت الصلوة بمجرد قرائه لانه حينئذ متكلم بكلام
غير قرآن لا ذكر او ربما الا اذا اقتصر على ذلك فانها تفسد بسبب اخلا الصلوة
عن القراءة وهذا اختيار المصنف والاقلف للجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي
حنيفة في الرجل يفتتح الصلوة بالفارسية او يقرا بالفارسية او يذبح ويسمي بالفارسية
وهو يحسن العربية قال اجزيه في ذلك كله وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه في ذلك كله
الا في الذبيحة وان كان لا يحسن العربية اجزاه قال الصدر الشهيد في شرحه وهذا
تنصيص على من يقرا القرآن بالفارسية لا يفسد الصلوة بالاجماع ومشى عليه
صاحب الهداية واطلق نجم الدين النسفي وقاضيخان نقلا عن شمس الائمة
الحلواني الفساد بها عندهما به اي التعريف المذكور للقرآن من حيث
اخذ فيه التواتر يبطل اطلاق عدم الفساد للصلوة بالقراءة الشاذة فيها
كما في الكافي لانتفاء التواتر فيها هذا وقد اختلف الاصطلاح في المراد
بالشاذة فقيل لغير ابيه القراءة فيها قولان احدهما انها ما عدا القراءات
السبع لابي عمرو ونافع وعاصم والكسائي وابن كثير وابن عامر وهو ظاهر
كلام الرافعي والنووي ثانيهما ما عدا القراءات العشر المذكورين ويعقوب وابي
جعفر وخلف وعليه جرى البغوي وان لم يذكر خلفا لان قراءته لا يخرج
عن قراءات السبعة لان له في كل حرف موافقا منهم وقال ابو حيان لا يعلم احد
من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع وقال غيره وقد اتفق
القراء المحققون سلفا وخلفا على ان القراءات الثلاث المنسوبة الى الائمة
الثلاثة المتواترة قرئ بها في جميع الامصار والاعصار من غير
نكير في وقت من الاوقات فثبت كونها قرآنا لا جرم ان جزم السبكي
بانه الصحيح والمعتمد عند ائمة القراء ان المراد بالقراءة التي ليست شاذة كل قراءة
ساعدها خط المصحف الامام مع صحة النقل ومجيئها على الفصيح من لغة
العرب قال ابو شامة في المرشد الوجيز فمتى اختل احد هذه الاركان الثلاثة

اطلق على ذلك القراءة شاذة قال وهذا اشار الى ذلك جماعة من الائمة
المتقدمين ونص عليه ابو محمد مكي انتهى قلت والظاهر من مشايخنا المبني
على هذا في الجملة قال شمس الائمة السرخسي في اصوله قلت الامة لو صلى بكلمات
تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته لانا لم نجد فيه النقل المتواتر وباب
القرآن باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنا
وما لم يثبت انه قرآن فتلاوته في الصلوة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلوة وكذا
في التقويم لكن في الدراية ولو قرأ بقراءة ليست في مصحف العامة كقراءة ابن
مسعود وابي تفسد صلاته عند ابي يوسف والاصح انه لا تفسد ولكن لا تعتد
به من القراءة وفي المحيط وتأويل ما روي عن علمائنا انه تفسد صلاته اذا قرأ
هذا ولم يقرأ شيئا اخر لان القراءة الشاذة لا تفسد الصلوة انتهى وفي
الخانية ولو قرأ في الصلوة ما ليس في مصحف الامام نحو مصحف عبد الله بن
مسعود وابي بن كعب ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا
تهليلا تفسد صلوته لانه من كلام الناس وان كان معناه ما كان في مصحف
الامام تجوز صلاته في قياس قول ابي حنيفة ومحمد ولا تجوز في قياس قول ابي
يوسف اما عند ابي حنيفة فلانه تجوز قراءة القرآن بأي لفظ كان ومحمد يجوز
بلفظ العربية ولا يجوز بغيرها ولانه قال لحف لا تجوز الصلوة بقراءة ابن مسعود و
رسول الله صلى الله عليه وسلم نعتا في قراءة القرآن بقراءته لانا نقول
انما لا تجوز الصلوة بما كان في مصحفه الاول لان ذلك قد انتسخ وابن مسعود اخذ
بقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عمره واهل الكوفة اخذ
والقراءة الثانية وهي قراءة عاصم فانما هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم
في تلك القراءة كذا ذكره الطحاوي وقالت الشافعية تجوز القراءات الشاذة ان لم يكن
فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ولا يبطل بها الصلوة ولا يمنع ان كان
فيها زيادة حرف او تغيير معنى وتبطل الصلوة او العمد وكان ناسيا يسجد للسهو ومن هذه

الجملة

الجملة تظهر عدم تسليم نقل ابن عبد البر الاجماع على انه لا تجوز القراءة بالشاذة ولا الصلوة
خلف من يقرأ بها ولزم فيما يتواتر نفي القرآنية عنه قطعا غير ان انكار القطعي
انما يكفر منكره اذا كان ذلك القطعي ضروريا من ضروريات الدين كما هو قواعدنا
واحد ومن لم يشترط الضروري في القطعي بانكاره كالحنفية انما يكفر منكره
اذا لم يثبت فيه شبهة قوية كانكار ركن فلذا اشترط انتفاء الشبهة في
القطعي المنكر ثبوتا وانتفاء لم نكفر احد المخالفين في
التسمية لوجود الشبهة القوية في كل طرف لقوة دليله فانه علم واضح
في عدم التكفير لانه يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد انكار ما ثبت
عن النبي صلى الله عليه وسلم وان ذلك اخرجه من حد الوضوح حد الاشكال
واورد الدليل عند كل على ما ذهب اليه من نفي واثبات قطعي والا لما جاز
نفيها واثباتها من القرآن فكيف يطلق قوة الشبهة على دليل كل هي انما يطلق
على الظني واجيب بانه وان كان دليل كل قطعيا قطعيا عنده فهو ظني عند مخالفه
فاطلق عليه قوة الشبهة باعتباره فيكفي تيقن قطعية دليله والجزم
بخطأ المخالف فكيف تسليم قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن لقوة الشبهة تقدح
في كون دليله قطعيا عنده على انه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة مع القطع لان
الظن يضمحل بمقابلة القاطع اجيب بان ليس المراد تحقق قوة الشبهة في دليل
المخالف وحصول الظن به بل المراد ان دليله قوي الشبه بالحق بالنظر اليه فيحتاج
الى الفكر التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه فجعلت تلك الشبهة
القوية عذرا في منع التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا لزم تعارض القطعيين قلنا
لا يلزم من اعتقاد كل قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر وهذا كلامه
ومن هذا الفن والالم توجد الشبهة القوية من كل منا والكفر احدهما الاخر لانه ان تواتر
كونه من القرآن بانكار كونها منه كفر للاجماع على تكفير من انكر شيئا من القرآن
وان لم يتواتر كونها من القرآن فاثباتها منه كفر للاجماع على تكفير من الحق بالقرآن

ماليس منه ولكنه لم يكفر لانه لو وقع لنقل للاجماع على عدم التكفير من الجانبين ثم انما
ذهب الى نفي قرآنيتها في غير سورة النمل من ذهب كمالك لعدم تواتر كونها في الاوايل
اي اوايل السور قرآنا وكتابتها بخط المصحف في اوايل السور لشهرة الاستنان بالافتتاح
بها في الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن
الرحيم فهو اقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح والاخر اي المثبت لقرآنيتها في
الاوايل يقول اجماعهم اي الصحابة على كتابتها بخط المصحف في اوايل مع امرهم
بتجريد المصاحف عما سواه حتى لم يثبتوا امين فقد قال ابن مسعود جردوا القرآن
ولا تخلطوه بشيء يعني في كتابته قال شيخنا الحافظ حديث صحيح موقوف اخرجه
ابن ابي داود انتهى ورواه ابن ابي شيبة عنه بلفظ جردوا القرآن لا تلحقوا به
ما ليس منه دليل على كونها من القرآن في هذه الحالة يوجب والا استنكار
طها في اوايل السور لا يسوغ اي الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها لحقيقة
اي الاستنان في الاستعاذة ولم يكتب في المصحف والحق انها اي التسمية
في محالها منه اي القرآن لتواترها فيه اي في المصحف وهو اي تواترها
فيه دليل تواتر كونها قرآنا على انا نمنع لزوم تواتر كونها قرآنا في ثبوت
القرآنية لها في محالها لان الشرط فيما هو قرآن التواتر في محله من القرآن
فقط وان لم يتواتر كونه اي ما هو قرآن فيه اي في محله منه اي من القرآن
وهذا موجود في التسمية وعند اي الاشتراط فيما هو قرآن تواتره في محله
وان لم يتواتر كونه فيه من القرآن لزم قرآنية المكررات كقوله تعالى
فباي الاء ربكما تكذبان وتعددها اي المكررات في محالها قرآنا
لتواترها في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وعدمه اي عدم ما هو قرآن
فيما تواتر في محل واحد فامتنع جعله اي ذلك المتواتر في محل واحد
منه اي القرآن في غيره اي غير محله مثل الوكتب ولحن وغواهم ان الحمد
لله رب العالمين بين اثنين في موضع آخر لا يكون ذلك قرآنا ثم الحنفية النافون

شيا

الكتاب

عه٤٠

بيان التسمية انه وضعه بين كل فصل بها السور لما عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه
وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم
الا انه قال لا يعرف انقضاء السورة وقال صحيح على شرط الشيخين ومع وما في صحيح مسلم وغيره
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل قسمت الصلوة بيني وبين عبدي
نصفين ولعبدي ما سال فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي
الحديث وما في الصحيحين في مبدا الوحي ان جبريل اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الى غير ذلك
فلا جرم ان قال المص الاية الشرعية خبر الصحيح انها نزلت للفصل لا في اول السور ولا في آخرها
فيكون القرآن مائة واربع عشرة سورة واية واحدة لا محل لها بخصوصها او انها نزلت على
انها ايات لا في السور اي انها كاملة من اول كل سورة على اصح عنهم فيهما عند الاخ
وبانها انها كاملة من اول الفاتحة بلا خلاف وليست باية من غيرها بلا خلاف ثم هي
هي عندهم في اوايل غيرها بمنزلة قطعا او حكما فيه وجهان اظهرهما وجمهوره
هو على الثاني وصححه النووي ومعناه انه لا يصح الصلوة الا بها في اول
الفاتحة ولا يكون قاريا السورة بكمالها اذا ابتدا بها وهو نظير كون الحجر
من البيت في الحكم وهو الطواف ولم يثبت انه منه بقاطع وتركه نصف القرا
لابي عامر ونافع وابي عمرو لها في اوايل السور مطلقا وحمزة في
غير الفاتحة تواتر انه صلى الله عليه وسلم تركها في اوايل السور لان كلا من
القراءات السبع متواتر ولا حرج عند قصد قراءة سورة ان يتركها اولها
لو لم يجب على ان يقرأ السورة على نحوها كيف وقد حث عليه وتواتر
تواترها اي التسمية اوايل السور عنه اي النبي صلى الله عليه وسلم بقراءة الاخرين
من القراء انها في اوايل السور لا يستلزمها اي التسمية منها اي السور لتجويزه
ان يكون في ذلك فيها للافتتاح بها تبركا فقلنا وفي المجتبى قال الاسبيجابي اكثر
مشايخنا على انها اية منها وبها يصير سبع ايات وقال ابو بكر الرازي

ليس عن اصحابنا رواية منصوصة على انها من الفاتحة او ليست منها الا ان شيخنا
ابا الحسن الكرخي حكي مذهبهم في ترك الجهر بها يدل على انها ليست آية
منها والا لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقطع به الطحاوي في شرح
معاني الآثار والله سبحانه اعلم وما حكي عن ابن مسعود انكار كون المعوذتين من
القرآن لم يصح عنه كما ذكره الطرطوسي وغيره وان ثبت خلو مصحفه
منها لم يلزم ان يكون خلوه منها لانكاره اي ابن مسعود قرآنيتهما لجواز انه اي
خلوه منها لغاية ظهورهما لحصول العلم الضروري بكونهما من القرآن لتواتر
هما واعجازهما ثم حفظ عموم المسلمين لهما او لان السنة عنده اي ابن
مسعود ان لا تكتب منه اي القرآن الا ما امر عليه السلام بكتبه ولم يسمعه
اي امره صلى الله عليه وسلم بذلك مسألة القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا
للشافعي لانه منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يحتمل
الخطا قلنا في قرآنيته لا في خبريته مطلقا وانتفى الاخص اي القرآنية لا نفي
الاعم اي الخبرية مطلقا كاخبار الآحاد في الحكم لا نفيا اثباتها ونعم اي ناتي حجيتها
للتصريح بكونه قرآنا او خبرا او مذهبا ناقلين قرآنا والحق به فبان عن الخبر الوارد لان
لا يحتمل هنا وعلى التقدير بعينه يجب العمل به بتجويز ذكره اي الصحابي ذلك مع التلاوة
مذهبا للقاري منها بدليل اعتقده كاعتقاد حمل المطلق على المقيد بالرأي في
كفارة الظهار فذكره في معرض البيان بعيد جدا لان نظمه مذهبه معه
اي القرآن ايهام ان منه اي القرآن ما ليس منه اي القرآن لا جرم ان الجمهور عنه
اي الشافعي كقولنا التصريح بلفظه في موضعين من البويطي احدهما في باب
تحريم الجمع وثانيهما قوله ذكر الله الاخوات من الرضاعة بلا توقيت ثم وقت النبي في
الخمس واخبرت انه مما نزل من القرآن فهو ان لم يكن قرآنا يقرأ فاقل حالاته
ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره
مناعين بقولنا انه لا جرم ان كان عليه جمهور اصحابه كما نقله الاسنوي وغيره

حتى احتجوا بقراءة ابن مسعود وقطعوا ايمانهما على قطع اليمين ثبت الخلط في ان
مذهبه عدم حجيته كما نسبه اليه امام الحرمين وتبعه النووي عدم ايجابه
اي الشافعي التتابع في صوم الكفارة مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة
ايام متتابعات ذكره الاسنوي قال المصنف وهذا تعجب لجواز كونه
لعدم ثبوت ذلك عنده او لقيام معارض انتهى وعليه مشى السبكي
فقال لعله لمعارض ذلك ما قالت عائشة نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح مسألة لا يشتمل
القرآن على ما لا معنى له خلافا للحشوية قيل باسكان الشين
لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور فتحها لانهم كانوا يجلسون امام
الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشا
الحلقة اي جانبها تمسكوا بالحروف المقطعة فيه في اوائل السورة ونحو
الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخة واحدة قلنا التاكيد كثير
وابدانا بينة قريب فان وصف واحد وصف للتاكيد كما نص عليه في البديع
وصرح به الزمخشري في المفصل في نفخة واحدة واراده في الآية الاولى
حيث قال في الكشاف الاسم الحامل لمعنى الافراد والتثنية دال على
شيئين على الجنسية والعدد المخصوص فاذا اريدت الدلالة على ان المعني
به منهما والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما يؤكده فدل
به على القصد اليه والعناية به الا ترى انك لو قلت انما هو اله ولم تؤكده
بواحد لم يحسن وخيل انك تثبت الالهية انتهى فقوله يؤكده اي تقرره
وتحققه ولم يقصد انه تاكيد اصطلاحي لانه انما يكون بتكرير لفظ المتبوع
او بالفاظ مخصوصة وقد وهم عليه من زعم ان مذهبه ان [illegible]
من التاكيد الصناعي وذهب صاحب التلخيص الى ان قوله لا تتخذوا الهين
الى ان قوله لا تتخذوا الهين انما هو اله واحد من باب الوصف والبيان

القسم وقال التفتازاني في انه الحق وقيل غير ذلك والاتفاقه الكلام
فيه له موضع غير هذا وقد عرفت مما ذكرنا من الكشاف
فايده هذا الوصف التاكيدي في الاثنين واما فايده التاكيد من
حيث هو فقد يكون لتحقيق مفهوم المسموع اي جعله مستقرا محققا
بحيث لا يظن به غيره ودفع توهم التجوز او السهو وعدم الشمول
كما هو معروف في علم المعاني واما الحروف المقطعه في اوايل السور فمن
المتشابه وان سلفنا فيه خلافا لان معناه لظلم او كاد ظهر ثم ان
عند الجمهور لا يعلم في الدنيا وانه الاوجه فاللازم المتشابه عندهم
عدم العلم به اي بالمتشابه وهو حق كما هو سلف لا عدم اي المعنى
وقيل مرادهم به اي الحشوية لقولهم يشتمل على ما لا معنى له
لا يوقف على معناه كما هو ظاهر مذهب عبد الجبار وابي الحسن البصري
حيث وصفا المسلم في القران بجواز اشتماله على ما لا يفهم المكلفون
معناه فكقول الباقي اي ح كقولنا في ادراك المعنى في المتشابه
بل هو هو فلا خلاف بين الجمهور ومنهم على هذا بل هم طايفة من
القايلين بعدم درك معنى المتشابه في الدنيا وقال بعضهم كما بين
بهان لا يجوز ان يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق
به تكليف فلا يجوز الا كان تكليفا بما لا يطاق وهو عينه جاير
وفي شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي والمختار عند اكثر
العلما انهما اسما للسور فلها معان مسلم قراءه السبعه ما كان منها
من قبل الادا بان كان هيئه لفظ يحق به فيها ولا يختلف خطوط
المصاحف به كالحركات والادغام في المثلين والمتقاربين
وهو ادراج الاول منهما ساكنا في الثاني والاشمام
وهو الاشارة بالشفتين الى الحركة بعيد الاسكان

من غير

من غير تصويت فيدركه البصير لا غير والروم وهو اخفاء الصوت بالحركة والتفخيم
والامالة وهي الذهاب بالفتحة الى جهة الكسرة والقصر وتحقيق الهمزة واضدادها
اي المذكورات من انفك المد وعدم الاشمام والروم والترقيق وعدم الامالة والمد
وتخفيف الهمزة لا يجب تواترها وخلافا في اي خلاف ماكان من قبيل الادا اختلف
بالحروف كملك للمنسوب قراته الى من عدا الكسائي وعاصم كمالك المنسوب
قراته اليهما وسيمي بعض من هو اللفظ متواتر وقيل مشهور اي احاد الاصل
متواتر الفروع والتفصيل اما هو خلاف ماكان من قبيل الادا منها باستقامة
وجهها في العربية كما في شرح البديع غير مفيد لانه ان اريد باستقامة
وجهها في العربية في العربية الجادة الظاهرة في التركيب لزم عدم القرانية
في قتل اولادهم شركايهم برفع قتل ونصب اولادهم وجر شركايهم على قتل
مضاف الى شركايهم وفصل بينهما بالمفعول الذي هو اولادهم لابن عامر
لان الجادة في سعة الكلام ان لا يفصل بين المضاف والمضاف اليه بغير الظرف
والجار والمجرور وان اريد بها الاستقامة ولو بتكلف شديد خروج
عن الاصول فمركن في كل شي فلا فايده في التقييد وقد نظره وفي التفصيل
اي نظر العلامة الشيرازي في كون ما من قبيل الادا كالحركات لا يجب تواتره
بخلاف ماكان مستقلا لان الحركات وما معها ايضا قران قال المصنف ولا يخفى
ان القصر والمد من قبيل الثاني اي بخلاف ماكان من قبيل الادا في عده من
قبيل الاول اي مما كان من قبيل الادا نظرا الى لزوم صيغتي مالك وملك اذ ذاك
لا يزيد على ملك الا بالمدة التي هي الالف لنا في ان ما من قبيل الادا انه قران
فوجب تواتره ضرورة ان جميع القرآن متواتر اجماعا ولكون العادة قاضية
به قالوا اي القايلون بالاشتهار المنسوب اليهم هنا القرآن احاد لانهم
سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد فيما اتفقوا عليه فضلا عما
اختلفوا فيه اجيب بان مثبتها اي القراءات السبع ايمه لاختصاصهم بالتصدي

للاستعمال ولا استعمال بهما وانتهاؤهم بذلك لا لانهم النقلة خاصة يعني ان
رواتهم مقصورة عليهم بل عدد التواتر موجود معهم في كل طبقة الى ان ينتهي
الى النبي صلى الله عليه وسلم وان مدار حصول التواتر العلم اي حصول
العلم عن العدد لا العدد الخاص وهو اي العلم ثابت بقراءتهم كما في
فهذا دعوى اطلاق كون القراءات السبع بل العشر مشهورة اشق دعوى
انها مشهورة من حيث القراءة مطلقا وانه لا يستلزم لا تلازم بين التواتر والقراءات
ان يكون مفردهم متواترا وقراءتهم مشهورة وان مشى عليه الامام ابو شامة
بنينا على مسألة بعد اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص الاول للعام المخصص
لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لو فرض نقل الراوي قران الشارع
المخرج لبعض افراد العام المتلو بالتلاوة متعلق بقران حال كونه نصا له الحاق
عموم المتلو وحال كون المخرج نقلا العبرة اي ما هو خبر قرآن هذا وتقدم في بحث
التخصيص ان اشتراط المقارنة في المخصص الاول قول اكثر الحنفية وبعضهم كان
على عدم اشتراطها في التخصيص مطلقا لكن لا خلاف بينهم بعلم انه لا يجوز الكتاب
بخبر الواحد فالتمهيد المذكور لبيان تفرعه على قول الاكثر بل مع امكان تصوره شرط
نسبه لا غير دفعا للتوهم انه عندهم انما هو لانتفاء تصور شرط الاشارة
لا لجوازه عند تحقق شرطها منهم وكذا لا يجوز تقييد مطلقه اي الكتاب وهو اي تقييد
مطلقه هو المسمى بالزيادة على النص بخبر الواحد عندهم اي الحنفية وحمله اي
ولا يجوز ايضا حمل الكتاب على المجاز لمعارضته اي خبر الواحد لاجل الجمع بينهما
وهذا عند القائلين من الحنفية بان العام الحقيقي كالعراقيين ظاهر وكذا القائل
ببطلان العام منهم اي الحنفية كان منصور لا يجوز ذلك عنده ايضا على الاصح
كما ذكره صاحب الكشف اعتبره لان الاحتمال لعدم ثبوت الخبر ثابت
في ثبوت الخبر والدلالة اي دلالة الخبر على المراد منه فرتبه اي ثبوت الخبر فاحتمال
اي ثبوت الخبر عدم ثبوته احتمال عدمها اي دلالة الخبر على المراد منه فوق

الواحد

٩٣٠٧

الواحد احتمالا لا على احتمال الكتاب به اي عدم ثبوته المستلزم عدم الدلالة اصلا وهذا
ظاهر على ما قدمه المصنف في التخصيص انه يجوز تخصيص بانواع العام الانعام كلها
في الاصل الشافعية من الاحتمال مثله في الاول حتى احتمل دليل التخصيص بدفع
فان الخصوص من تخصيص من قائل منهم او كانت الحكمة تادى في احتمال
ارادة البعض القطعي العام وزاده عليه باحتمال عدم ثبوته راسا ولو ترتب
والقطعي باحتمال منه دون الآخر كان هذا الاحتمال فيه اقوى من احتماله
لان ذلك من النسبة الى المراد بها هو وهذه بالنسبة الى الوجود ثبوتا في اصلها
وذلك في وضعها بعد القطع بثبوتها كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى في انه
لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان خبر الواحد لم يثبت ثبوته اي الكتاب
لان ثبوته قطعي وثبوت خبر الواحد ظني فلا يسقط خبر الواحد حكمه اي الكتاب
عن تلك الافراد اي بحسب يخرجها خبر الواحد من عام الكتاب والا لو اسقط حكمه
عنها لزم تقدم الظني على القاطع وهو باطل لان الظني مضمحل بالقطع بخلاف ما لو ثبت
الخبر لو لم او اشتهر فانه يجوز تخصيص الكتاب به المقاومة بين الكتاب وبينهما اما
بينه وبين المتواتر فظاهره واما بينه وبين المشهور فعلى راي الجصاص وهو انه فقد
في انه يفيد علم اليقين فظاهر واما على راي ابي ابان وهو انه قسم من انه يفيد
علم طمانينة فلانه قريب اليقين والعامل بين يكفر جاحده فهو قريب من
الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور
كقوله صلى الله عليه السلام لا يرث القاتل شيئا رواه الدارقطني وقوله
صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم وغيره
ذلك فثبت كل من الخبر المتواتر والمشهور تخصيصا لعموم الكتاب وزيادة
على مطلقه حال كونه مقارنا له اذا كان هو التخصيص الاول ونسخا اي يونا
حال كونه متراخيا وهو لف ونشر مرتب لان المقارنة على تقدير التخصيص
والنسخ على تقدير الزيادة ومعنى اي اشتراط المقارنة في المخصص الاول

حكموا بان يفسد الفرض في قوله او نحو امره بالمسندات في بقية الآية نسخ
لاطلاقها لكون للتقييدات متاخرة عن طلب ذبح مطلقها كالآيات
المتقدمة في ايجاب التخصيص كما ورد الاحتمال لطلهن ان يضعن حملهن
بالنسبة الى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم بالنسبة الى ولا تنكحوا المشركات الى
غير ذلك وعن لزوم الزيادة بالآحاد على الحاق الفاتحة والتعديل
للاركان والطهارة من الحدث والخبث بنصوص القراءة اي قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن والاركان اركعوا واسجدوا والطواف اي
وليطوفوا بالبيت العتيق بزايدين بما في الصحيحين لا صلوة لمن لم يقرا
بفاتحة الكتاب وان رسول الله دخل المسجد فدخل رجل فصلى
ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل
فانك لم تصل ثلاثا الى ان قال فقال والذي بعثك بالحق
ما احسن غير هذا فعلمني فقال اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ
ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع
حتى تطمئن قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا
ثم افعل ذلك في صلاتك كلها وما روى ابن حبان والحاكم عنه
صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله قد احل
فيه النطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير بل الحقوها واجابوا
للمذكور اولا بمنع ان يراد بما تيسر العموم الاستغراقي وهو جميع ما تيسر وهو ظاهر
بل هو اريد به ما تيسر من اي مكان فالفاتحة معينة لو قالوا لا تجوز الصلوة
بدون الفاتحة والتعديل والطواف بلا طهارة بهذه الآحاد لكان
نسخا لهذه الاطلاقات بها وهو لا يجوز فرتبوا عليها موجبها من
صيرورتها سنة ثم بالترك ويلزم الخاسر فيما شرع فيه ولا يفسد ثم كون

التعديل



التعديل واجبا قول الكرخي وقال الجرجاني سنة وتركه عليه السلام المسيء
صلاته بعد اول ركعة حتى اتم يترجح لتخريج الجرجاني الا ان ترك
من البعيد لتقريره على مفسد منها الا انه كما قال في شرح الهداية الاول
اولى لان الجابر يكون اقرب الى الخليفة اي لان نفي الصلاة شرعا
لعدم الصحة حقيقة ولعدم كل من الواجب والسنة والجابر ولا خفاء في
ان نفيها لعدم الواجب اقرب الى عدم الصحة من نفيها لعدم السنة
والمواظبة وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وفي
البدائع عن ابي حنيفة كقولهم في ترتيب الوضوء ولانه سنة انها
سنة بعينها ولا لا يفسدها كما عرف في موضعه بخلاف وجوب
الفاتحة نفي الكمال في خبرها بعينه معنى اللفظ لان متعلق الجار
والمجرور الواقع خبرا انما هو الاستقرار العام كما هو الاصل
فالتقدير الصلوة كائنة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعدم
الوجوب شرعا هو عدم الصحة وبطون الثبوت والدلالة كاخبار
الآحاد التي مفهومها انها ظنية تثبت الندب والاباحة
والوجوب تثبت بقطعيتها اي الدلالة مع ظنية الثبوت كاخبار
الآحاد التي مفهومها انها قطعية وتثبته اي وظنيتها مع قطعية
الثبوت كالآيات المأولة والفرض يثبت بقطعيتها اي الثبوت
والدلالة كالنصوص المتناولة والدلالة المفسرة والمحكمة
والسنة المتواترة التي مفهومها انها قطعية لم يكن
ثبوته ثبت بها ظنية الحكم تقيده دليل ويشكل
على ان لا يطهما تثبت الندب والسنة استدلالهم
بوجوب الطهارة ويشكل الطهارة في الطواف كما هو
الاصح عندهم بالطواف بالبيت صلوة

لصدق النسبة اي تشبيه الطواف بالصلوة بالثواب وقوله الا ان الله اباح فيه
التكلم ليس علي ظاهره موجبا لما سواه اي المنطق من احكام الصلوة
في الطواف حتي يدخل فيه وجوب الطهارة لجواز الشرب فيه
فلا جرم ان قال ابن شجاع هي سنة فالوجه الاستدلال له بحديث عايشة
حين حاضت محرمة فقال لها رسول الله صلي الله عليه وسلم اقضي ما يقضي
الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت متفق عليه ترتب منع الطواف علي انتفاء
الطهارة فان هذا حكم مسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع
لعدم الطهارة لا لعدم دخول الحايض المسجد وادعوا اي الحنفية العلم بالخاص
لفظا جزاء في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا انتفاء
عصمة المسروق حقا للعبد لاستخلاصها له اي عصمة المسروق حقا لله تعالي عند
القطع لما اي ترتيبا فان قطع السارق يقتضي خلوصه لله تعالي فيجعل
السرقة التي علم الله تعالي بفعل انه ايفعل بها السرقة وكان القطع سببا
لان ذلك في من الاستدلال المشروط علي سبق الشرط فلا يبقي المسروق باستهلاكه
كما هو ظاهر مذهب ابي حنيفة لانه اي الجزاء المطلق في العقوبات يكون
علي حقه تعالي خالصا بالاستقراء لانه اي الجازي علي الاطلاق ومن ثمه
سميت الدار الاخرة دار الجزاء لانه المجازي وحده فدل علي ان القطع خالص
حق الله ولذا اراغ فيه المماثلة كما روعيت في حق العبد مالا كان او عقوبة ولا
يستوفيه الا الحاكم الشرعي ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حق الله كانت الجناية
واقعة علي حقه فيتحقق العبد جزاء من الله بمقابلتها ومن ضرورة ذلك
تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الي الله عند فعل السرقة حتي تقع
جنايته العبد علي حق الله ليستحق الجزاء منه تعالي ومتي تحولت اليه لم يبق
حق للعبد بل صار المال في حق العبد ملحقا بالا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر حتي
لم يبق للعبد شي فيه عصمة حق فيه فلا يجب الضمان رعاية لحقه لانتفا له

اليه

اليه تعالي يونس سوي بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب عليه شي آخر وروي الحسن
عنه انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة واجيب بانه وان كان
فعلا آخر الا ان المقصود به هو الانتفاع بالمسروق فكان متمما لها فلا يجب
للمسروق الطهارة لان المسروق ساقط العصمة حرام لعينه حقا للشرع وما يوجب للسارق
هذه ساقط العصمة ولا حرام لعينه والضمان يعتمد المماثلة بالنص ثم هذا كله في القضاء واما
ديانة ففي الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي
المبسوط عن محمد يفتي بالضمان لحوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق
قال ابو الليث وهذا القول الحسن ولا يخفي انه اي لفظ الجزاء انما يكون في العقوبات
خاصا بالعقوبة علي الجناية علي حقه تعالي ح اي حين يكون بالاستقراء انما هو
بعادة الاستعمال والخاص انما يكون بالوضع لا بعادة الاستعمال ولانه اي الجزاء
الكافي فلو وجب الضمان مع القطع لم يكف القطع والفرض انه كاف وفيه
نظر اذ ليس الكافي جزاء في اللغة للمجرد بل الكافي الجزء من الاجزاء
او الجاري من الجزء وهو الكفاية كما هو المذكور في كتب اللغة المشهورة فهو
اي سقوط الضمان عن السارق بعد القطع بالمروي عن رسول الله صلي الله عليه
وسلم وهو ما علي ذكره المشايخ لا غرم علي السارق بعد ما قطعت يمينه
علي ما فيه من انه لم تعرف بهذا اللفظ واقرب لفظ اليه لفظ الدار قطني لا غرم
علي السارق بعد قطع يمينه ثم ان رواية المسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن
بن عوف عن جده وهو لم يلقه وفيه سعد بن ابراهيم مجهول لكن لا يخفي ان
الاول سهل لان الثاني غير ضار لان المسور مقبول ... فارسال الجرح قادح واما
الثالث فيطلب القدح به ابتداء للحق انه اي وجوب الضمان مع القطع ليس
من الزيادة وغيره الواحد علي النص للمطلق الذي هو القطع لان القطع لا يصدق
علي نفي الضمان واثباته فيكونان اي نفي الضمان واثباته مما صدقات المطلق بل
هو اي نفي الضمان حكم اخر ثبت بتلك الدلالة الاستقرائية للجزاء او بالحديث

المذكور بخلاف قولهم اي الحنفية وجب له اي للعمل بالخاص مهر المثل
بالعقد في المفوضة بكسر الواو والمشهورة من زوجت نفسها او زوجها غيرها
باذنها بلا تسمية مهرها او على ان لا مهر لها او ورى بفتحها هي من زوجها
وليها اذا لا مهر لها بلا اذنها فيوجد مهر المثل بعد الموت بلا دخول عملا
بالباء التي هو لفظ خاص في الالصاق حقيقة في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
لا تنافيها الا تبعا وهو العقد الصحيح بالمال فانه من العمل بالخاص ولا نظر
فيه للمصنف وحديث بروع وهو ما عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة فمات
عنها فلم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق قال لها الصداق كاملا وعليها
العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق اخرجه اصحاب السنن واللفظ
لابي داود والمراد صداق مثلها كما صرح به في رواية له ولغيره وسيأتي في الكلام
في جهالة الراوي ان شاء الله تعالى ثم في التلويح بروع بفتح الباء واصحاب الحديث
بكسرونها وفي الغاية بكسر الباء وفتحها والكسر اشهر وفي المغرب بفتح الباء
والكسر خطأ عن العربي وفي الجمهرة وهو خطأ ليس في كلامهم فعول الا خروع
فلان خروع وهو كل نبت لان وعتود وهو موضع سوى هذا نهر بخلاف ادعاء
تقديره اي المهر شرعا عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو
التقدير والظاهر المشكل به لفظ خاص يراد به ذات الشكل ومنه على
ان الشارع قدره الا انه في حيز المقدار مجمل فالتحق قوله صلى
الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي
وابن ابي حاتم وسند ابن ابي حاتم حسن بيانا به فصار عشرة
الدراهم من المقدر تقديرها لا دونها لانه المستفاد من اطلاقها علامة فمن لم
يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا للخاص لا عاملا به فان قيل من العمل

بالخاص

بالخاص على ما فيه من نظر اذ يدفع كونه المراد من الاية هذا الجواز كونه
اي ما فرضنا النفقة والكسوة والمهر بلا مكتبة خاصة فيه اي في المهر
لا ينقص شرعا كما فيها اي النفقة والكسوة وتعلق العلم بالمفروض
في قوله وعلمنا ما فرضنا لا يستلزمه اي التعيين في المفروض لتعلقه اي العلم
تفصيله وهو غير معين والتعيين او لما فسر المراد عليها اي النفقة والكسوة
لعطف ما ملكت ايمانهم على قوله ازواجهم ولا مهر لهن اي لما ملكت ايمانهم
على سادتهن فغير لازم لجواز ان يكون المراد بالمفروض بالنسبة الى الازواج
الامور الثلاثة وبالنسبة الى الاماء النفقة والكسوة اذ لا مانع من ذلك
قالوا هو اي تقدير المهر شرعا بالخبر المذكور مقصد الاطلاق في المال في
ان تبتغوا باموالكم الا ان عليه ان يقال لكن العمل بهذا الخبر موجب
الزيادة على النص بخبر الواحد وهو غير جائز عندكم كما اشار اليه
المصنف في شرحه الهداية وكذا ادعاء وقوع الطلاق في عدة البائن للعمل
به اي الخاص وهو الفاء لانها للتعقيب فان طلقها الاية والمشار
اليه بقوله تعالى وان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به ليس من العمل بالخاص بل هي لتعقيب الطلاق مرتاب لانها
اي فان طلقها بيانا ويلي الاية بيان ان الثالثة الطلاق مرتاب وان طلقها
ثالثة فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره افاده جوازه اي الطلاق
مطلق بالا وفي كانت الطلقة ثانية او ثالثة دلالة على ان الطلاق
يقع مجانا تارة وبعوض اخرى ولذا اي كون حفاوة مال اعتراضا
بينهما الا ان قوله فان طلقها مرتب على قوله فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يلزم في شرعية الثالثة
تقدم خلع واما ايراد اشتراط التحليل للزوج الثاني فلعن المحلل في قوله
صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه

قال عبد الحق اسناده حسن لان المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة او
بقوله صلى الله عليه وسلم لزوجة رفاعة القرظي لما انته فقالت كنت عند
رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده عبد الرحمن ابن الزبير وان
ما معه مثل هدبة الثوب اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته
ويذوق عسيلتك رواه الجماعة الا ابا داود زيادة على الخاص لنظمي في حتى تنكح
زوجا غيره لانه وضع لمعنى خاص وهو الغاية وغاية الشيء ما ينتهي به الشيء
فيكون نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الثانية بانقطاع الثلاث
لا غير وليس لها تفي اثبات الحكم فلا يثبت الحل الجديد به فاثباته بالحديث
المخبر زيادة له على الخاص بطل بالخبر الواحد فهو غير جائز وهذا ما اورده
غير واحد كفخر الاسلام من قبل محمد وزفر والائمة الثلاثة وحجة المصدر
وهي المطلقة واحدة او ثنتين اذا انقضت عدتها وتزوجت بآخر ودخل
بها ثم طلقها او مات عنها ثم رجعت الى الاول حيث قالوا ترجع اليه على ما بقي
من طلاقها على ابي حنيفة وابي يوسف حيث قالا ترجع اليه بثلاث تطليقات
على المطلقة الثلاث عملا بكل من الحديثين المذكورين فلا وجه له اذ ليس
عدم تحليله اي الزوج الثاني الزوجة للثاني وعدم العود اي عودها
الى الحالة الاولى وهي ملك الاول عليها الثلاث فما صدقات
مدلولها التي هي في الآية ليستلزم ابطاله اي مدلولها بالخبر فهو
اي اثبات التحليل بالثاني اثبات مسكوت الكتاب بالخبر او بمفهوم
حتى على انه اي مفهومها اي العمل به باتفاق اي متفق عليه
اما عند غير الحنفية فظاهر واما عندهم فلانه من قبيل الاشارة
كما ذكرنا عن صاحب البديع وغيره او بالاصل لكائن فيها
قبل ذلك وعلى تقديره اي كونه اثبات مسكوت الكتاب بأحد
هذه المذكورات بعد العود والتحليل انما جعل كالمنتهى مما في حرمتها

بالثلاث

الباب الثالث

٤١١

ولا حرمة قبلها اي الثلاث حرمة الثلاث فلا يتصور ان اي العود الى
الحالة الاولى وهي ملك الزوج الاول عليها ثلاث تطليقات لان
ذلك اذ الحرمة بالثلاث عادت الثلاث لا الحرم اذ الحل الذي زوجها
في الحال ولكن اثبات الزوج للحل الجديد انما هو اذا الحرمة بالثلاث
وما دونها لا الحرم بل الحل ثابت فلو يثبت حلا كان تحصيل الحاصل
وما قيل الحل الثابت قبل الثلاث حل يزول بطلقة او ثنتين
والذي يثبته الزوج بعد الطلقة او الطلقتين حل لا يزول الا بالثلاث
لنوعين وليس بتحصيل الحاصل جوابه ان اثباته في غير ذلك المحل
اعني الحرمة الغليظة هو عين محل النزاع الموقوف على الدليل المثبت
له فاجيب فانه بطريق اولى فانه اثبت حلا جديدا في الغليظة كان اولى
ان يثبته في الاخف منها وبالقياس عليها بجامع انه نكاح زوج بالفا
كونه في حرمة غليظة لان الحرمة الغليظة في المحل لا يدخل في التعليل
فالاشد بباب القياس فيصير كونه نكاح زوج تمام العلة وهي موجودة في
نكاح زوج بعد طلقة ويدفع فانه موقوف على ثبوت اعتبار الزوج كذلك
مطلقا وليس لا زما بل يجوز ذلك وخلاف اعتباره كذلك انما هو عند
ثبوت حرمة تزوجها بعد استيفا الطلقات وجعل يكون الحل جديدا
ضروريا فالزوج انما اثبت الحل فقط ثم لزم كونه جديدا بسبب انه
ورد بعد استيفا جميع الطلقات فهو باتفاق الحال لا الوضع الشرعي
الزوج لذلك وهذا هو الوجه فان تسمية الشارع اياه محللا لا يقتضي
سوى هذا القدر دون كون الحل يملك فيه الثلاث واذا كان
كذلك ففي عدم الحرم لا يثبت الزوج حل تزوجها لثبوته ووجوده لزوم
تحصيل الى اصل لما ذكره المصنف وقد تضمنت هذه الجملة شرح قوله
فلا تحصيل لمقصودهما اي ابي حنيفة وابي يوسف وهو هدم الزوج

الباب

الثاني ما دون الثلاث ضلالا فالحد ولا يخفى تضاوله انه اي ما دون الثلاث
اولى به اي بالحد الحديد من الثلاث اولانه ثابت بالقياس عليها
فالحق بعدم الثالث السنة وهي لغة الطريقة المعتادة محمودة كانت
اولا ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم من سن في الاسلام سنة حسنة
فله اجرها واجر من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اجورهم
شيء ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير
ان ينقص من اوزارهم شيء رواه مسلم وفي الاصول قوله عليه السلام
وفعله تقريره مما ليس من الامور الطبيعية وكانه لم يذكره للعلم به ثم
منهم كانه ايضا ومن لم يذكره التقرير لدخوله في الفعل لانه كف
عن الانكار والكف فعل وعلى القول فعل ايضا فلو ترك ما ان
اللهم الا ان يقال اشتهر اطلاق الفعل مقابلا له فيجب ذكره دفعا
لتوهم الاقتصار عليه وفي فقه الحنفية ما واظب على فعله
مع ترك ما بلا عذر فقالوا مع ترك بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب
ولا يخفى عدم شمول الجميع للمسنونات وما لم يواظب اي فعله مندوب
ويحتج وان لم يفعله بعد ما رغب فيه وعادة غيرهم اي الحنفية
ذكر مسئلة العصمة مقدمة كلامية لتوقف حجية ما قام به صلى الله عليه
وسلم عليها اي العصمة اذ بثبوتها ثبت حقيقة ما صدر عنه من قول
وفعل وهي اي العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع من المعصية
غير ملجئ الى تركها ومدركها اي العصمة ومستندها عند المحققين من
الحنفية والشافعي والقاضي ابي بكر السمع وعند المعتزلة السمع والعقل
ايضا ثم اختلف في عصمتهم من الذنوب فقال المصنف الحق انه لا يمتنع قبل
البعثة كبيرة ولو كانت كفرا عقلا كما هو قول القاضي واكثر المحققين خلافا
لهم اي المعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع فالمتوارث

انه

٩٨

الباب الثالث

٤١٢

انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها
لا مانع في العقل من الكمال بعد النقص من نفع المانع قولهم اي المعتزلة
والشيعة بل فيه اي العقل مانع من ذلك وهو انه فيوجب نفرة الناس عن
المصير اي التعبد عنهم ولاحتقارهم بعد البعثة فيكون في صدورها عنهم
حكمة الارسال وهي اهتداء الخلق بهم مبنى على التحسين والتقبيح العقلي فان
بطل القول بهما كما هو عند الاشاعرة بطل قولهم وان لم يبطل القول بهما مطلقا
منعت الملازمة وهو صدورها المعصية منهم مفض الى النفرة عنهم بعد
البعثة واحتقارهم كالحنفية بل بعضها السريرة حضا بسيره ينعكس حالهم
في القلوب من تلك الحال الى التعظيم والاجلال بعكسه اي بانعكاس حالهم ولا له
المعجزة على صدقه وحقيقة ما اتى به والمشاهدة واقعة به اي بانعكاس الحال
في القلوب حتى يصاد انقياد الخلق الى اجلالهم بعد العلم بما كانوا عليه
من احوال تنافي ذلك فلا معنى للانكار وبعد البعثة الاتفاق من اهل الشرائع
كافة على عصمته اي النبي عن تعمد الخلل بما يرجع الى التبليغ من الله الى الخلائق
كالكذب في الاحكام اذ لو جاز عليه للنقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال وكذا الاتفاق على عصمته من الكذب غلطا ونسيانا فيما يرجع
الى التبليغ عند الجمهور لما ذكرنا خلافا للقاضي ابي بكر لان دلالة المعجزة على عدم
الكذب فيما يصدر منه انما هي على عدم الكذب في ذلك قصدا اي اعادلت على
صدقه فيما هو متذكر له عامد السهو واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض لها لا ان لها
وعلى عدم تقريره على السهو او لا بد من بيانه والتنبيه عليه فاذا لم يرد ما يبين
منه او من الله دل على انه صادر قصدا فلم يرتفع الامان عما اخبر به عنه
تعالى بما سبق ما قيل يلزم منه عدم الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط
وانتفاء دليل السامع تفرق بين ما يصدر منه سهوا وغلطا وبين ما يصدر منه

سهوا او غلطا او بين ما يصدر منه قصدا فجعل المقصود بالمعجزة وهو الدلالة على
صدقه واعتبره اي عن الخبر بما يرجع الى التبليغ من الكباير والصغاير الخسيسة
وهو ما يلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروءة
كسرقة كثيرة واللطيفة تطفيف حبة فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها سوى الحشوية
وبعض الخوارج وهو الازارقة حيث جوزوا عليه الكفر وجوز بعثة نبي علم الله
انه يكفر بعد نبوته والفضيلية منهم ايضا جوزوا صدور الذنب منهم
مع اعتقادهم ان الذنب كفر ثم الاكثر على ان امتناعه مستفاد من السمع واجماع الامة قبل
ظهور المخالفين فيه اذ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجب عقلا والمعتزلة على انه
مستفاد من العقل بناء على اصولهم الفاسدة واما تجويزهما اي الكباير والصغاير الخسيسة
غلطا او بتاويل خطاء الا الشيعة فيهما اي في فعلهما غلطا او فعلهما تاويلا خطاء هذا
على ما في البديع وغيره وعبارة المواقف واما سهوا فجوزه الاكثرون قال الشريف
والمختار خلافه وجاز تعمد غيرهما اي الكباير والصغاير الخسيسة كنظرة وكلمة سفه
نادرة في غضب بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه اي تعمد غيرها
الحنفية وجوزوا الزلة فيهما اي الكبيرة والصغيرة بان يكون القصد الى
مباح فيلزم معصية لذلك لا انه قصد عينها كوكز موسى عليه السلام اي كدفعه
باطراف اصابعه وقيل بجميع الكف القبطي واسمه قانون فانه لم يقصد قتله
بذلك انما قصد بذلك التاديب ويقترن بالتنبيه على انها زلة اما من الفاعل
كقوله هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافة
الى سبب او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي اخطا باكل
الشجرة التي نهي عن اكلها وطلب الملك والخلد بذلك وكانه اي هذا النوع خطا من
حيث ان الامر الذي اقتضى فعل السهو لم يكن المقصود له بل شيء اخر من حيث الصورة
لقصد الى اصل الفعل فلم يسم خطا الا لخطا القصد الى اصل الفعل ولذ
اطلقوا اي الخطا عليه كما اطلقه غيرهم لم يتخ وكان السبب من الاسم المنكر

٢٤١٣

اي الزلة وكيف يتخ وقد قالوا الودي عن صابا صاب ادمبا كان خطا مع قصده
اي لا الادمي واما انه سبب مطلقا ففيه تامل مع بلوغ الانسيه في قصة ادم و
باشاليهما قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها اي كان الاظهر ان تسمية العمد انما يتحقق
في نحو ذكر موسى لا مطلقا والله سبحانه وتعالى اعلم فصل حجية السنة اعم
من كونها مفيدة الفرض او الوجوب او الاستنان ضرورية دينية ويتوقف العلم
بتحققها اي حجيتها في حقنا على السند للمتن على طريقه اي المتن وقوله الاخبار عن سند
اي عن المتن بان حدثنا به اي بالمتن فلان او حدثنا قيل ان السند لان به يعرف ثبوتها
وعدمه ثم ما تلك النسبة تنوع السند بهت تا ذكره ابن الحاجب وغيره
قال السبكي وعندي لو قال طريق المتن كان اولى وهو ماخوذ اما من السند ما ارتفع
وعلا من سفح الجبل اي اسفل لان السند يرفع الى قائله او من قولهم فلان سند
اي معتمد لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه وهو اي المتن خبر وان
وتقدم وجه حصره فيما في اوايل المقالة الاولى في الخبر قيل لا يحد لعسره
اي تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي
لان ادراك واثبات الحقيقة في غاية العسر كما ستعلم مثله في العلم وقيل
لان علمه اي الخبر ضروري وهو اختيار الامام الرازي والسكاكي لعلم كل احد
خبر خاص ضرورة وهو اي الخبر الخاص انه موجود متميز اي بمنزلة الكل الخبر عن
قسيمه الذي هو الانشاء ضرورة ولذا اورد كل منهما في موضعه وجاء عن كل منهما
بتحقق اذا كان الخبر المقيد الذي هو الخاص ضروريا او المطلق اي الخبر المطلق
الذي هو جزوه وكذلك اي ضرورة بل اولى لاستحالة كون تصور الكل ضروريا مع
كون تصور الجزء لتوقف تصور الكل على تصور الجزء وعلى تصور الخبر
فلهذا على اصحاب هذا القول الضرورة تنافي الاستدلال على كونه
ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال واجيب بانه اي كونه
الضروري ينافي الاستدلال انما هو عند العلم الحاصل الضرورة والاستدلال

انما هو لتنافي الحمل الضرورة فلا استدلال على مجملها ما بحثنا فالضروري حصول
العلم بلا نظر وكونه اي العلم حاصلا لكن لكنه اي على وجه الضرورة جزؤه اي غير
حصوله بلا نظر وهو انظرية ولو ادعى كذا الحاصل ضرورة يلزمه ضرورية العلم
بكونه ضروريا بعد حصوله اي ذلك العلم الحاصل ضرورة كذلك لا يتوقف العلم
الثاني وهو العلم بكون العلم الحاصل ضروريا بعد تحرير مفهوم الضروري
لغوي على الالتفات اي بعد تحصيل مفهوم الضروري وهو الحاصل بلا نظر
وتطبيق هذا المفهوم على العلم الحاصل بتحصيله حصل بلا نظر فعلم كونه
ضروريا وهو العلم الثاني وليس هذا النظر فانه تجريد الطرفين وتوجه
النفس فما يلزم في كل ضروري كان هذا الا بدلائما فالحق انتفاء الدليل المذكور
بسم على حقانيه ثم قال كما قال المصنف لما كان منهم من جعل الجواب
هنا كالجواب عن قول من قال العلم بالخبر لانه ضروري لان كل العلم
الضروري انه موجود للطلق من الوهم ان العلم حاصل هنا تعلق
بغيره والحصول لا يستلزم تصور الحاصل فعرف لتصوير نفسه متصورا
فاجاب هنا كذلك وهو ان ماهية الخبر حاصل فيما ذكرت من المثال
غير متصور تحديد ليصير متصورا ورأى المصنف انه لا يصح هنا لان الكلام
هنا في الجهل الذي هو متعلق العلم لا في نفس العلم فقولنا فعلم كل انه
موجود بين ان يعنون انا موجود وهو الجهل يتعلق به العلم فلا يمكن
ان يقال فيه انه غير متصور اصلا بعد فرض انه معلوم فلم يبق الا ان
يقال تعلق به بوجه والحد لا راده العلم بحقيقته كما اشار بقوله والجواب
ان تعلق العلم بياني بالخبر بوجه لا يستلزم تصور حقيقته اي الخبر ضرورة
وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف ثم ان المصنف اختار ان الخبر ضروري
فقال والظاهر ان الخطا اللوازم اي اعطا كل لازم للخبر الخبر والازم له
للاثبات من وضع كل منها موضعه فلا يضع اصدقت فكان مكان قم وكذلك

ومن

٤١٤

ومن احتمال المستحيل الكذب وعدمه ونفي كل احدهما يمتنع على كل منهما غلطا اي كل منهما
فلا يقول ان قم يحتمل الصدق والكذب الى غير ذلك فرع تصور الحقيقة وهو
المعنى الذي يثبت الدال عليه خبرا وانشاء اذ هي اي حقيقة معنى الخبر والانشاء هي المستلزمة
لذلك لان الحكم على الشيء فرع تصوره ونعم لا تصورهما اي الحقيقتين من حيث هما
مسمى الخبر والانشاء او غيرهما وذلك لا ينافي ضرورة نفسهما كما لو التبس الحقائق بالاسم
اصلا فان ذلك لا ينافي كون بعضها ضروريا فخفا واعرف الخبر والانشاء فيعرفان
اسما اي تعريفا اسميا لافادة ان مسمى بلفظ الخبر كذا ومسمى بلفظ الانشاء كذا فان
كان التعريف المذكور قد يقع حقيقيا بان كانت ذاتيات للحقيقة في نفس الامر
والمسماة بالاسم فان ذلك لا يضر فالخبر مركب يحتمل الصدق والكذب بلا نظر
الى خصوص متكلم ونحوه فمركب جنس لسائر المركبات ويحتمل الصدق والكذب
المخرج لما عدا الخبر منها من مركب اضافي وتوصيفي وما نظائره وغيرها
فانها ليست كذلك وقال بلا نظر الى خصوص متكلم ونحوه اي خصوص الكلام
ليدخل نحو خروج الخبر المقطوع بصدقه كخبر الله تعالى وخبر رسوله والمقطوع
بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة كالنقيضان مجتمعان او يرتفعان وليس كذلك
لان المراد انه اذا نظر الى مجرد مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو المحكوم فيه
اوليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل من الصدق والكذب لا على الآخر
فيندرج الخبران المذكوران فيه واورد على هذا التعريف الدور لانه
لا بد من التوقف كل من الصدق والكذب عليه اي الخبر لانه اي الصدق
مطابقة الخبر والكذب عدم مطابقة الخبر على كل منهما او عبر بتاي واورد لزوم
الدور بزيادته انفا لو قيل التصديق والتكذيب مكان الصدق والكذب
لكون الشرط انه نفس التصديق بالخبر تصديق المتكلم والتكذيب بالخبر تكذيب
المتكلم اما لو فسر التصديق بنسبة المتكلم الى الصدق وهو الخبر عن الشيء على ما هو
به والتكذيب بنسبة المتكلم الى الكذب وهو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو عليه

فيلزم الدور لم يتبين لتوقف معرفة الخبر على التصديق وهو على الصدق وهو على
الخبر وكذا في التكذيب ولو فسر التصديق بالاخبار عن كون المتكلم صادقا
والتكذيب بالاخبار عن كونه كاذبا يلزمه الدور بمراتب لتوقف معرفة الخبر
على التصديق ومعرفة التصديق على معرفة الصادق ومعرفة الصادق
على معرفة الصدق ومعرفة الصدق على معرفة الخبر وكذا في التكذيب وقد
اجيب بان المأخوذ في حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر
اعني مطابقته الواقع وعدم مطابقته لهو ما احد في الخبر صفة للمتكلم وايضا
اللازم من دالتعريف الخبر او الصدق والكذب للزوم الدور لا تعريف الخبر
على التعيين وايضا كما قال المصنف انما يلزم الدور لو لزم ذلك الخبر في تعريفه
اي الصدق وكذا في تعريف الكذب وليس ذكره لا انما فيهما بل يجوز ان
يحيث لا يتوقف تعريفهما على معرفة الخبر اذ يقال فيهما اي الصدق
والكذب ما يطابق نفسه لما في نفس الامر تعريفا للصدق اي ما يكون
نسبته النفسية مطابقة للنسبة التي في الواقع بان يكون ثبوتيين او سلبيين
او لا اي وما لا يطابق نفسه لما في نفس الامر تعريفا للكذب اي ما يكون احدى
نسبته المذكورتين ثبوتية والاخرى سلبية او يقال هما ضروريان والله سبحانه
اعلم وقول ابي الحسين في تعريف الخبر على ما ذكر ابن الحاجب كلام بنسبة
بنفسه نسبة ترد عليه ان نحو قائم من المشتقات عنده اي ابي الحسين
كلام لانه قال في المعتمد الحق ان يقال الكلام هو ما انتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني ويفيدها
اي قائم النسبة بنفسه بناء على ان المراد بنفسه بناء على ان المراد بنفسه ان يكون
النسبة مدلوله الذي وضع له ان لا يكون لازما عقلا وبالنسبة نسبة معنى
الى الذات وليس نحو قائم خبرا بالاتفاق ولما جعل ابن الحاجب قوله بنسبة لاخراج
قائم ونحوه من المشتقات لافادتها نسبة لا بنفسها بل مع الموضوع الذي هو زيد مثلا

وكان

وكان نحو قائم عند التحقيق اشار المصنف فيه وما قيل مع الموضوع ممنوع بل
قائم بنفسه يفيدها الا انه المجموع منه ومن الموضوع اذ المشتق دال على ذات
موصوفة اي لان كل مشتق من الصفات وضع لذات باعتبار اتصافها فيفيد النسبة
بنفسه اذ قد وضع لذلك فان النسبة مدلوله الفعل المشتق واما مع الموضوع
فيفيد النسبة الى معين فان الذات التي ينسب اليها الوصف في المشتق مبهمة
وذكر الموضوع يبين ضربا من التعيين فالموضوع لمجرد تعيين المنسوب اليه ولا دخل
للموضوع في افادتها هذا النقل عن ابي الحسين هو المشهور عنه في تعريف الخبر
فانه نقله الآمدي عنه هو كلام يفيد بنفسه اثبات امر الى امر او نفيه
والكلام فيه في غير هذا الموضع ذكر المصنف وهو المذكور لابي الحسين
في المعتمد على ما ذكره الابهري في حاشيته وحاشية التفتازاني ان الكلام
عليك واما ايراد نحو قم عليه اي على قول ابي الحسين المذكور بانه صادق
عليه لافادة اي نحو قم نسبة القيام والطلب الى المخاطب لان المطلوب
هو القيام المنسوب اليه لا مطلق الطلب وهو ليس بخبر قطعا فليس بوارد
عليه لانه لو وضع نحو قم لثبوت لطلب القيام اي طلب المتكلم
القيام من المخاطب دون النسبة اي نسبة طلب القيام من المخاطب
الى الطالب ونسبة وقوع القيام من المخاطب اليه اي موقعه منه بعد
الامتثال بالقبول والمشاهد لغة وعرفا مرتبا لا يستلزم الوضع اي
وضع نحو قم لها اي للنسبة المذكورة بنوعيها فليس فهم النسبة نفسه
اي لفظ الطلب بل دلالة الطلب على الاول عقلية ولا دلالة على الثاني
اصلا وانما يحصل بالحس وما قيل اي وما قال ابن الحاجب ووافقه
صاحب البديع عليه من ان الاولى في تعريفه كلام محكوم فيه
بنسبة لها خارج فطلبت القيام منه اي الخبر لانه كلام محكوم فيه
بنسبة طلب القيام الى المطلق المتكلم في الزمان الماضي ولها خارج تطابقه

فيكون صدقا وقد لا يطابقه فيكون كذبا لا تم فانه وان كان كلاما محكوما فيه
نسبة التكلم الى المامور ونسبة الطلب الى الامر لكن هذه النسبة ليس لها خارج
يطابقه او لا يطابقه لانها ليست لمجرد الطلب القائم بالنفس بغير ارادة بالجنس على
السكوت الكلام فلا يرد نحو الغلام الذي لزيد لانه لا يحسن السكوت عليه ولا حاجة
الى المحكوم لانه لا يحسن عليه السكوت حتى يحكم فيه بنسبة وانما يكون الكلام
فيه نسبة لها وخارج بل قد توهم التعريف المذكور ان مدلول الخبر الحكم الخبري
بوقوع النسبة حاصلا اي الحكم علم الاسناد راك وينقطع بانه اي الخبر لم يوضع
بعلم المتكلم بل انما وضع لما عنده اي المتكلم من وقوع النسبة واللاوقوعها قال
حسن في تعريف الخبر كلام لنسبته خارج لاشتماله على الجنس القريب وهو كلام
والفصل القريب وهو لنسبته الخارج مع الاطراد والانعكاس وعدم العام
خلاف المراد واعلم انه اي الخبر يدل على مطابقة للواقع وهو الصدق فانه يدل
على نسبة تامة ذهنية واقعة كما في الاثبات وغير واقعة كما في السلب يشعر بحصول
نسبة اخرى في الواقع موافقة لها في الكيفية وهذه الاخرى مدلول الخبر
متوسط الاولى وهي المقصودة بالافادة فان كانت هذه الاخرى المستفهما
موافقة للاولى كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمه قيل صدق
الخبر ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله معه ولا استحالة
في ذلك لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعا لا عقلية
ودلالة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الانتقال بالاستلزام
عقلي وجاز ان يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلا
عن مدلولها بواسطة وهذا معنى ما قيل مدلول الخبر هو الصدق واما
الكذب فاحتمال عقلي كما اشار اليه بقوله ومدلول اللفظ لا يلزم كونه
ثابتا في الواقع بل جاز ان يكون ثابتا وان لا يكون ثابتا لغا احتمال الكذب
بالنظر الى ان المدلول المذكور هو كذلك في نفس الامر اولا وقد سبق معنى هذا

في

٤١٦

في اقسام المركب واوضحنا للعبارة اخرى انها تم وما ليس بخبر انشاء منه
اي الانشاء الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمى
الاخيرات اي القسم والنداء اصلا تلتبس بالانشاء بل المنطقيون يسمون الاربعة
الاخيرة تنبيها ونداد بعضهم كصاحب التسمية الاستفهام وابن الحاجب وصاحب
البديع على ان ما ليس بخبر يسمى انشاء وتنبيها فان كان بحسب اصطلاح اهل
الافلا بحث فيه محال واختلف في صيغ العقود والاسقاطات كبعت
واعتقت اذا اريد حدوث المعنى بها فقيل اخبارات عما في نفس الامر
من ذلك وهو قول الجمهور ويدفع الاستدلال على انشائية هذا
النوع بصدق تعريفه اي الانشاء وهو كلام ليس لنسبته خارج عليه وانتفاء لازم
الاخبار من احتمال الصدق والكذب عنه لان بعت لا يدل على بيع
آخر غير البيع الذي يقع به لان ذلك الاستدلال المذكور انما يفيد
نفي قول القائل بانه اخبار لو لم يكن مراده كونه اخبارا عما في النفس
بان المراد الاخبار عن خارج اما اذا اريد انه اخبار عما في النفس
من المعنى فلا وهو ظاهر وغاية ما يلزم من هذا بالنسبة الى عدم
احتماله الكذب انه اخبار اعلم صدقه بخارج هو نفس اللفظ
لقوله بعت مثلا فانه يفيد ان معناه قائم بنفسه فيعلم
صدقه كاخباره بان في ذهنه كذا اي كما لو قال في ذهني
معنى بعت تعبيرها قال بعت وما استدل به الانشائيون
من انه لو كان خبرا لكان ماضيا بالوضع لفظ لذلك وعدم ورود معنيه
فامتنع التعليق اي تعليقه بالشرط لان التعليق بتوقيف
دخول امر في الوجود على دخول غيره فالماضي دخل فيه
فلا يتاتى فيه توقيف دخوله في الوجود على دخوله
بحره وكلا الدليلين منتف اما الاول فظاهر واما الثاني

فلا اجماع على تعلق الطلاق بدخول الدار فيما لو قال لزوجته ان دخلت الدار فقط
فقد طلقتك موضوع بانه بياض اذا ثبت في ذهن القايل البيع والتعليق الطلاق
واللفظ اخبار عنهما اي البيع والتعليق الكائنين في الذهن والقايل التعليق
بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به والزم امتناع الصدق
لانه اي الصدق بالمطابقة وهي اي المطابقة بالتعدد اي تعدده ما في الواقع
والنفس الذي هو مدلول الكلام وليس هنا شي الا ما في النفس وهو ايضا في النفس
المدلول ايضا فلا خارج فلا مطابقة فلا صدق واجيب بثبوته اي تعدده ما في
الواقع والنفس اعتبارا في النفس من حيث هو مدلول اللفظ غيره اي غير
ما في النفس من حيث هو فيها اي في النفس فيطابق المتعدد لي فيكون
النسبة القايمة بالنفس قال المصنف وبني هذا التكليف على انه اي هذا
النوع اخبار عما في النفس كما نقله القاضي عضد الدين وغيره لكن الراجح
ان مذاهبنا ان الكاين فيها اي النفس ما لم ينطق ليس شيئا
غير ارادة البيع لا يعلم قوطها اي النفس بعتك قبل اي النطق به انما ينطق
معه اي مع بعتك فهي انشاءات لفظها علة لايجاد معناها ثم يتحصر
الخبر في صدق ان طابق حكمه الواقع اي الخارج الكاين للنسبة الكلام
الخبري بان كانت نسبة الذهنية موافقة للنسبة الخارجية في الكيف بان كانت
ثبوتيتين او سلبيتين وكذب ان لا يطابق نسبة الذهنية النسبة الخارجية في
الكيف بان كانت احديهما ثبوتية والاخرى سلبية سواء اعتقد المطابقة
او عدمها فلا واسطة بينهما وحصر عمرو بن بحر الجاحظ في ثلاثة الصادق والكاذب
الثالث ما لا اي ما ليس بصادق ولا كاذب لانه اي الخبر اما مطابق للواقع
مع الاعتقاد للمطابقة او مطابق للواقع مع عدمه اي عدم اعتقادها او غير
مطابق للواقع كذلك اي مع اعتقاد المطابقة ومع عدم اعتقادها الثاني منها اي
من القسمين وهو من الاول المطابق مع عدم اعتقاد المطابقة يصدق بصورتين

اعتقاد بعدم المطابقة وعدم اعتقاد شي اصلا والثاني من الثاني غير المطابق مع عدم
اعتقاد بعدم المطابقة ويصدق بصورتين ايضا اعتقاد المطابقة وعدم اعتقاد
شي ليس كذبا ولا صدقا فهو اربعة اقسام والامام والاول من الاول صدق وفي الثاني
كذب فيكون المجموع على قوله ستة واحد صدق وواحد كذب واربعة واسطة بقوله
تعالى حكاية افترى على الله كذبا ام به جنة اي جنون حصر الكفار قوله اي النبي
صلى الله عليه وسلم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الكذب والجنة
فلا كذب معها اي الجنة لانه قسيم للكذب على زعمهم وقسيم الشي يجب ان يكون
غيره ولم يريد صدقه بل هم جازمون بكذبه فهذا اخبار ليس بكذب ولا صدق فيهم
هم عقلا عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس صادقا ولا كاذبا
ليكون هذا منهم بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر والجواب حصروه اي
حصره اي في الافتراء اي الكذب والجنة التي لا عمد فيها اي حصروا خبره انما
هو في كذب عمد وغير عمد اي بزعمه المتأمنين معا بل على انه نوع اليها
قوله تعالى وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين وثبتنا في الصحيحين من حديثها
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اذ حصره في تعمده اي الكذب وعدم الخبر
لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال المجنون وهو شرط في تحقق
حقيقة الكلام فضلا عن الخبر فهو حصر في فرد للشي ونقيض ذلك الشي وقول عايشة
في ابن عمر من رواية البخاري ما كذب ولكنه وهم تعرله البكي الى الصحيحين
تريها كذب عمدا وليس لفظ ما كذب في الصحيحين ولا في احدهما وانما في
التهذيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت يعذب ببكاء
اهله عليه فقالت عايشة رض لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول الله صلعم
لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب وان اهله ليبكون عليه ثم قال حسن صحيح
وفي الموطا وصحيح مسلم اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ وقيل اي وقال النظام
وهو افقه والصدق مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب

مطابق للواقع والكذب عدمها اي مطابقة الاعتقاد مطابقا للواقع فهو
كما قال فالمطابق للواقع كذب واذا اعتقد عدمها اي للمطابقة للواقع
والمخالف للواقع صدق اذا اعتقد مطابقته له ولا واسطة بين الصادق و
الكاذب عنده ايضا لان ما لا يطابق الاعتقاد كاذب كان هناك اعتقاد
او لا اي لقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في قولهم
نشهد انك لرسول الله المطابق للواقع دون اعتقادهم اجيب بان
التكذيب انما هو في الشهادة لعدم المواطاة اي موافقة اللسان القلب
ثم راجع الى خبر ضمني يشعر به تاكيدهم كلامهم بان واللام وكون
الجملة اسمية وهو ان اخبارنا هذا صادر عن صميم قلوبنا وخلوص
اعتقادنا ووفور رغبتنا ونشاطنا لا الى خبرهم المذكور صريحا
ومن ثم قال الله تعالى والله يعلم انك لرسوله او فيما بمعنى الشهادة
من العلم لان من قال اشهد بكذا فمعناه اني اقوله عن علم وان كانت
الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وبعدها بمبالغة وفي دعواهم الاستمرار
على الشهادة في الغيب والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبي
عن الاستمرار وفي المشهورية لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد
واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا ان هذا الخبر مطابق للواقع او ان المراد انهم
قوم شانهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية والموجب لهذا التاويل
وما قبله من تاويل قول عائشة القطع من اللغة للحكم بصدق قول الكافر كلمة الحق
كالاسلام حق لكونه مطابقا للواقع مع عدم مطابقته اعتقاده فذلك يدل على ان
الاعتبار في ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد وما ذكره الفريقان ظنون
والقطعي لا يترك بالظني بل بالعكس اذا لم يمكن تاويله والا كان يدفع
بان التاويل خلاف الاصل وقال الراغب الاصفهاني
الصدق المطابقة الخارجية مع اعتقادها فان فقد كل منهما سواء فقدا

المطابقة

باعتقاد عدمها ام لعدم اعتقاد شيء فكذب وان فقد احدهما فوصف
بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد او الخارج وبالكذب من حيث انتفاء
المطابقة للخارج او اعتقادها انتهى وفي الاسرار الالهية وقيل ان طابق صدق وان
لم يطابق فان علم المتكلم بعدم المطابقة فكذب وان لم يعلم فخطأ لا كذب وهذا
الاصطلاح وعليه قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة لانهم نسبوه الى انه اخطأ في
اخباره من البعث عن غير عمد الكذب ضلالا في خطابه كالمجنون لا يدري
ما يقول انتهى قلت ويوافقه ظاهرا ما تقدم من قول عائشة انه لم يكذب
ولكنه نسي او اخطأ وينقسم الخبر باعتبار آخر اي الحكم بالقطع بصدقه
وعدمه الى ما يعلم صدقه ضرورة اما بنفسه اي من غير انضمام غيره اليه
وهو المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه واما بغيره
اي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غيره وهو الموافق للعلم الضروري
بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير نظر كخبر الواحد نصف الاثنين
او نظرا كخبر الله ورسوله واهل الاجماع وخبر من ثبت باحدها صدقه
بان اخبر الله او رسوله او اهل الاجماع بصدقه وخبر من وافق خبره دليل
العقل من القطعيات فان هذا كله يعلم وقوع مضمونه بالنظر والاستدلال
وهو الاول القاطع على صدق الله وصدق رسوله وعصمة الامة عن الكذب
وعلى ان الموافق للصادق صادق او ما يعلم كذبه بخلاف ذلك اي ما علم
صدق نقيضه كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين او نظرا كالاخبار بان
العالم قديم وما يظن احدهما اي صدقه او كذبه كخبر العدل لرجحان صدقه
على كذبه والكذوب لرجحان كذبه على صدقه او يتساويا اي الاحتمالات
كالمجهول اي كخبر مجهول الحال بان لم يعلم حاله في العدالة وعدمها ولم
يشتهر امره في الصدق والكذب فان الجهل بحاله يوجب تساوي الاحتمالين
وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه والا لنصب على الصدق دليل كخبر مدعي

الرسالة فانه اذا كان صدقا دل عليه بالمعجزة كما ذهب اي هذا البعض الظاهرية
به باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار متواترين نقيضين من غير
دليل يدل على صدق احدهما اللزوم كذبهما قطعا ويستلزم اجماعا لان كذب
كل من النقيضين يستلزم صدق الاخر ولزوم الحكم بكفر كبرى المسلمين
فانهم يقولون كلمة الحق ولا صدقهم بقاطع وهو باطل بالاجماع والضرورة فجملة
اهل ظهور العدالة منهم فانه لا يلزم الحكم بكفرهم اذا اتوا بكلمة الحق
وقوله لانه اي العدالة دليل على ان يراد بالعلم الاول اي الذي في قوله
وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه الظن غير واقع موقعه فيما ظهر بل الوجه
الظاهر ان يقول بل انه هذا دليل ان يراد بالعلم الاول الظن ولا
لو اريد به القطع يبطل خبر الواحد لانه يفيد الظن لا القطع الا من خارج
ولا يقبل اي يبطل ان العمل بخبر الواحد ظاهري فلا يتم الزام كفر كل مسلم
كما ذكر ابن الحاجب لترجيح صدق خبره من حيث هو مسلم على كذبه
فلا يصدق عليه انه لم يعلم صدقه فيعلم كذبه فيلزمه اللازم المذكور لعرض
انه علم صدقه اي ظن والعلم يستعمل بمعنى الظن كما بالعكس وانما يتم
لزوم ارتفاع النقيضين ظنا واما يسلم بالقياس على الحكم بكذب مدعي
الرسالة بلا دليل عليها فجوابه والحكم بكذب المدعي الرسالة بلا معجزة يدل عليه
اي التكذيب لان الرسالة عن الله على خلاف العادة وهي تقضي تكذيب من
يدعي على الله بلا دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان
العادة لا تقضي بكذبه من غير حقيقة والقياس فاسد بينهما ثم الظاهر
ان الحكم بكذب مدعي الرسالة بلا دليل على صدقه قال السبكي
على الصحيح وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه هذا مدعي النبوة اي
الى الامة فقط لا يقطع بكذبه قال امام الحرمين وغيرها فان اراد مدعي
قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونيقم الخبر باعتبار اخر

اي السند الى متواتر واحاد فالمتواتر لغة المتتابع على التراخي واصطلاحا
خبر جماعة تفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة عنه بل بنفسه فخبر جنس شامل
للخبر الواحد وجماعة يخرج بعضهم افراد خبر الواحد وهو خبر الفرد ويفيد
العلم يخرج ما كان من خبر الاحاد خبر جماعة غير مفيد للعلم ولا بالقرائن المنفصلة
عما يفيد له من اخبار جماعة بسواء كانت عقلية كخبر جماعة بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وخبر جماعة موافق لخبر الله وخبر رسوله
او حسية كخبر جماعة من عرفناهم رجوعهم الشهادة اثار ذلك عليهم وعادية كخبر جماعة
عن موت والدهم مع شق الجيوب وضرب الخدود والتفجع عليه
فان هذه لا تكون متواترة بخلاف ما يلزم من القرائن نفسه اي الخبر مثل
الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمون الخبر او المتكلم مثل كونه موسوما
بالصدق فعاشر اللام الذي اخبر به او المخبر عنه اي الواقعة التي اخبر عن
وقوعها لكونه امرا قريب الوقوع او بعيده وان حصول العلم يجوز مثل
هذه القرائن لا يقدح في التواتر ومعنيه اي هذا اللازم تفاوت عدده اي
التواتر حتى ان المخبر عنه اذا كان قريب الوقوع يحصل باخبار عدد اقل
من عدده بعيده وخالفت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة
الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع وهم طائفة منسوبة الى سومنات
بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طائفة لا يجوزون على الله بعثة الرسل
افادته العلم وهو اي منعهم مكابرة لانا نقطع بوجود الخوارزم والانبياء
والخلفاء بمجرد الاخبار عن ذلك كما نقطع بالمحسوسات عند الاحساس بها
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم فكان هذا دليلا قطعيا على افادة هذا
الخبر العلم وتشكيكهم اي السمنية في انه لا يحصل بانه كالاكل طعاما
اي اجتماعهم على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وان الجميع مركب من
الاحاد بل هو نفس الاحاد وكل منهم لا يعلم خبره اي لا يفيد العلم فكذا

الكل ولا انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال ويلزم تناقض المعلومين اذا اخبر جماعات
كذلك اي يثبت بخبر كل منها العلم بنفسه بها اي بذينك المعلومين المتناقضين
كما اذا اخبر احد الجمعين بموت زيد في وقت كذا والجمع الآخر بحياته في ذلك
الوقت وهو باطل ويلزم صدق اليهود في نقلهم عن موسى عليه السلام لا نبي بعدي
لانهم خلق كثير يفيد العلم خبرهم وهو باطل لمنافاته نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم الثابتة بالادلة القاطعة ويلزم عدم الخلاف فيما نقله جميع
ملتهم بعد العلم الضروري وبانا نفرق بينه اي بين العلم الذي يفيد
المتواتر وبين غيره من الضروريات ضرورة حتى لو عرضنا على انفسنا وجود
جالينوس وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني اقرب
من الاول بالضرورة ولو حصل العلم الضروري بالمتواتر لما فرقنا
بينه وبين غيره من البديهيات والمحسوسات لان الضروريات
لا تختلف في الجزم لان الاختلاف فيه لتطرق احتمال النقيض وهو
عين كونه نظريا فهي تشكيك في ضروري فلا يستحق الجواب واشدها
اي هذه التشكيكات الاول وكونه كاجتماع الجم الغفير على اكل طعام
واحد فانه علم وقوع العلم بالمتواتر من العلم بوجود البلاد النائية
والايام الماضية والوقوع دليل الامكان فدل على امكان اجتماع الجم
الغفير على خبر واحد والفرق وجود الداعي عادة وعدمه عادة ثم
لان اختلاف الامزجة والشهوات موثر في اختلاف الداعي الى الماكول
وغير موثر في اختلافه الى الاخبار اذ لا تعلق للمزاج فيه وانما تعلقه
بوقوع المخبر عنه فلا يرى فلا يبعد وقوعه واطلاع الخلق الكثير عليه
فيدعوهم الى نقله واما الثاني اي ظن هذا في الاجماع فمع دليل
ظني كما سيأتي مع جوابه في باب الاجماع والاختلاف حال الجزء و
الكل ضروري الا ترى ان الواحد جزء من العشرة وليست العشرة جزء

من

من نفسها والمجموع طاقات الحبل من القوة ما ليس بطاقة او طاقتين
منها ولشهادة اربعة في الزنا ما ليس لكلها ونحو ذلك الى غير ذلك فلا يلزم
من ثبوت امر لكل من الاحاد على انفراد ثبوته لجملتها ولا يلزم الانقلاب
بان للتواتر قابل للكذب باعتبار ذاته غير قابل له باعتبار اجتماع
النقلة الى احد يمتنع العقل توافقهم على الكذب والممكن
لذاته قد يصير ممتنعا والثالث اي لزوم تناقض معلومين عن خبرين
متواترين بهما فرض ممتنع عادة فلا يلتفت اليه واخبار اليهود
لما لا اصل لان اليهود قتلوا في زمان بخت نصر لقتله اياهم
ففات شرط التواتر فيه وهو استواء الطرفين والواسطة ولان القاطع
دل على كذبهم فيما نقلوا والخبر انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع وقد
خالف في الضروري جماعة كالسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق
الاشياء ويزعم انها خيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر
ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقد المعتقد العرض
جوهرا والجوهر عرضا فالامر على ما اعتقده وهم العندية ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم
اللاادرية ولا شك ان هذه مكابرة فلا نبحث معهم ومن ثم كان الحق ان لا طريق
الى مناظرتهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبتهم بمجهول
بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة
المموهة والعلم المزخرف ويقال سفسطة في الكلام اذا هذى وسفسط
الرجل ولقد تجاهل فسموا بهذا الاسم لاتصافهم بالتجاهل او تجاهلهم
فانتفى التشكيك الخامس والفرق بين العلم الحاصل بالتواتر وبين
غيره من الضروريات انما هو في السرعة لا الاختلاف في الحاصل لحصول البعض
بواسطة التفات في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال

وتصورات اطراف الاحكام لاختلاف في القطع بواسطة احتمال النقيض والاول
غير قادح في الضرورة والثاني منتف فانتفى التشكيك السادس ثم الجمهور
من الفقهاء والمتكلمين على ان ذلك العلم ضروري يحصل له بلا نظر ولا كسب
والكعبي وابو الحسين قالا هو نظري وتوقف الامدي قالوا اي النظريون العلم
الحاصل بالتواتر يحتاج الى المقدمتين لترتيبهما على وجه منتج هكذا الخبر عن
محسوس فلا يشتبه وانما ذكر هذا اشارة الى وجوب اشتراط الاسناد
الى الحس لان العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة
ولا داعي لهم اي الجماعة المخبرين الى الكذب بجلب منفعة او دفع مضرة وكل
ما هو كذلك اي محسوس غير مشتبه ولا داعي لمخبريه الى الكذب صدق فهذا
الخبر صدق ولو كان ضروريا لما احتاج اليهما قلنا احتياج اي العلم
بخبر المتواتر الى سبق العلم بذلك اي المقدمتين وترتيبهما على وجه منتج
ممنوع فانا نعلم علمنا بوجود بغداد من غير خطور شيء من ذلك بالبال
حتى ان ذلك يعلمه من ليس يعلم ترتيب المقدمتين على وجه صحيح من الصبيان
وغيرهم فكان العلم الحاصل بالخبر المتواتر مخلوقا عنده اي الخبر المتواتر
بسامعه بالعادة وان كان صورة الترتيب للمقدمتين فيه لا يوجب النظر
به للعلم الحاصل منه لامكانه اي ترتيبهما في اجلى البديهيات كالكل
اعظم من جزئه بان يقال الكل فيه جزء اخر غير جزئه المفصل
عليه وكل ما هو كذلك اعظم ويكتفي برواية البعض مع تقرير الاخرين
قالوا اي الاكثرون قبلته اي خبر الواحد فيما يعم به البلوى الامة في
تفاصيل وقبلتموه في مقدماتها كالفصد اي الوضوء منه لقوله صلى
الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي
والقهقهة اي الوضوء منها اذا كانت في صلاة مطلقة بما تقدم في
مسألة حمل الصحابي الرواية المشترك من طريق ابي حنيفة انه صلى الله عليه

وسلم

وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة وتسلسل فيه اي في حكم
ما تعم به البلوى القياس العمل به وهو اولى بالقياس دونه اي خبر الواحد كما سيأتي
في المسألة الثالثة لما بعد هذه فخبر الواحد اولى بالقبول قلنا التفاصيل
ان كانت رفع اليدين والتسمية والجهر بها واخفاؤه من السنن كوضع اليمين
على الشمال تحت السرة واخفاء التأمين فليس محل النزاع وانا لم نثبت بخبر
الواحد وجوبها وليس النزاع الا في اثبات الوجوب به اذا اشتد ا
الحاجة مع الوجوب او كانت الاركان الاجماعية من القيام والقراءة والركوع
والسجود فبقاطع اي فانما اثبتناه بدليل قاطع من الكتاب والسنة والاجماع
كما عرف في موضعه او كانت الاركان الخلافية كتعيين الفاتحة اي بما في الصحيحين
من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب فانما
اشتهر او تلقي بالقبول فاثبت مقتضاه من الوجوب او كانت ليس كل
منها منه اي مما تعم به البلوى فقد يكثر كونه للكل سببا للوجوب عليهم
يحتاج الكل الى معرفته حاجة شديدة كالبول والصلاة او حال يكثر تكرره
للكل حال كونه سببا للوجوب عليهم ايضا يحتاج الكل الى معرفته
حاجة شديدة سواء كان مبنيا على اختيارهم او غير مبني عليه كالحدث
عن المس فان سببه وهو المس يكثر بخلاف عن القالختاني فانه لا يكثر لعدم
كثرة سببه فيعلم الوجوب عليهم لقضاء العادة بالاستعلام وبلزوم
كثرته اي كثرة اعلام المكلفين به للشرع قطعا بان يلقيه الى كثيرين
تنبيها للشارع للحاجة اليه كمطلق القراءة في الصلوة ح اي حين كان
الامر على هذا التفصيل ظهر ان ليس منه اي مما تعم به البلوى نحو الفصد
فانه لا يكثر للمتوضئين على ان الوضوء من لحوقه لم يثبت في وجوبه عندنا
بمجرد الحديث المذكور وكيف وقد ضعف بعض من في سنده بل بغيره من
الاحاديث الثابتة والقياس الصحيح كما هو معروف في موضعه واما القهقهة

في الصلوة وانه اليت مما يكثر فلا يجب لخبر اي العمل بالحنفية السورة اي قراءة سورة مع الفاتحة
في الصلوة مع الخلاف في قبول حديثنا لعدم اشتهاره بل وفي صحة الصلوة مع انها
مما تعم به البلوى وهو ما اخرج الترمذي وابن ماجه مرفوعاً لا صلوة لمن لا يقرأ في كل ركعة
بالحمد وسورة في فريضة وغيرها ولزوم العمل بمقتضى القياس عما تعم به البلوى للحنفية
المشار اليه بقول الاكثرين وقبل فيه القياس دونه متوقف على لزوم القطع بحكم
ما يعم به البلوى ولا نقول به اي بالقطع بل الظن وعدم قبول ما لم يشتهر من الاخبار
الاحاد او لم يقبلوه منها انما هو لانتفائه اي الظن بخلاف القياس قال العضد
يبقى المسئلة ظنية والقياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فانه لا يوجب
الظن فيما تعم به البلوى وتشتد الحاجة اليه الا اذا اشتهر وقبلوه فاما اذا لم يشتهر
يغلب عدم الظن بخطائه للوجه الذي ذكره وهذا ويمكن منع ثبوته اي حكم
ما تعم به البلوى والقياس لاقتضاء الدليل وهو قضاء العادة بالاستعلام او الكثرة
اعلام الشارع بسبق معرفة اي حكم ما يعم به البلوى للناس على تصوير المجتهد اياه
اي القياس فيثبت الحكم بمعرفة الناس لدليل القياس مسئلة اذا انفرد
مخبر بما شاركه بالاحساس به خلق كثير مما يتوفر الداعي على نقله دون ان
او غيره فيقطع بكذبه خلافا للشيعة لنا العادة قاضية به اي بكذبه لان طباع
الخلق مجبولة على نقله العادة تحيل كتمانه وخصوصا ان تعلق بنقله مصالح
العباد او صلاح البلاد وقالوا اي الشيعة الحوامل المقدرة على الترك
لنقله كثيرة من مصلحة تتعلق بالجميع في امر الولاية واصطلاح الفتنة
او خوف ورهبة من عدو وغالب او ملك قاهر الى غيره ذلك
ولا طريق الى علم عدمها اي الحوامل على الترك لعدم امكان ضبطها
ومع عدمها احتمالها اي الحوامل السكوت لنفي السكوت من الشك لكن
له قاطعا له في كذبه لعدم الجزم بوجوده ولذا اي جواز انفراد البعض مع كتمان
الباقين فيما هذا شانه لحامل عليه لم ينقل النصارى كلام عيسى عليه السلام

في المهد مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله لانه من اعجب حادث في العالم
ومن لقطم للحصول الداعية على اشاعته اذ ليس يظهر للكتمان سبب سوى
ذلك ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا واطعام وحنين الجذع وسعي
الشجرة وتسليم الحجر وانفرادا للنبي صلى الله عليه وسلم احادا مع ان
كلا منها مما يتوفر الدواعي على نقله اجيب باحالة العادة شمول حامل
على الكتمان للكل كما تحيل الفاقم في داعي لاكل طعام واحد في وقت
واحد فالظاهر عدم حضور عيسى وقت كلامه في المهد الا احاد من
الاهل الذين اتت به تحمله اليهم والا لو حضره الجم الغفير وجب القطع
بتواتره وان انقطع التواتر لحاصل الدليل على حقتانا ما تكلم به وقتا وهو
قول اني عبد الله والحاصل على اخفائهم اياه ادعاؤهم انه الله وانه ابن
وان كلامه هذا الذي بدا به اول ما تكلم اعتراف بالعبدية لله وهو يحول
عليهم ثم كذبهم وهو اي حضور الجم الغفير اياه مع عدم نقله متواترا وان احاد
عقلا خلاف الظاهر المقطوع به عادة فلا يقدح في القطع العادي
وما ذكر مما يتوفر الدواعي على نقله من المعجزات المذكورة حضور الاحاد
ولازمه اي حضورهم اياه اشهر فان التواتر مع باعتبار ان الطبقة
الاولى احاد فبقي ان يتواتر في حال البقاء وهو الشهرة وقد تحققت
في ذلك فاحد كونها مما يتوفر الدواعي على نقله مقتضاه على انه لو فرض
عدد التواتر في شيء من ذلك وتخلف تواتره فلاكتفاء البعض من
الناقلين لذلك باعظمها اي المعجزات القرآن فان المعجزة المستمرة الباقية
في المستقبل لا نتيجة الدائرة على الالسنة في غالب الامكنة هذا ويمكن ان يقال
كل من انشقاق القمر وحنين الجذع متواتر اما انشقاق القمر فقد تواتر نقل
اقتربت الساعة وانشق القمر الاية قال القاضي عياض من ذكر
الانشقاق بلفظ الماضي واخبار الكفار اعرضوا عن آية

وزعم انهما سحر يحن قال واجمع المفسرون واهل السير على وقوعه ورواه
من الصحابة علي وابن مسعود وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس
وانس وبين شيخنا الحافظ مخرجي احاديثهم من الائمة الا حديث علي قال
لم اقف عليه وقال القرطبي في المفهم رواه العدد الكثير من الصحابة
ونقله عنهم الجم الغفير من التابعين فمن بعدهم واما حنين الجذع فان
طرقه كثيرة قال البيهقي امر ظاهر نقله الخلف عن السلف وايراد الاحاديث
فيه كالتكلف قال شيخنا الحافظ يعني لشدة شهرته وهو كما قال فقد
وقع لنا من حديث عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وانس وجابر
وسهل بن سعد وابي سعيد وبريدة وعائشة وام سلمة وبين مخرجي
احاديثهم من الائمة فلا جرم ان قال السبكي الصحيح عندي في الجواب
التزام ان الانشقاق والحنين متواتران انتهى ثم تسبيح الحصا بيده اخرجه
ابو نعيم والبيهقي والطبراني وغيرهم وتسبيح الطعام وهم ياكلونه مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم اخرجه البخاري عن واحد ابن حنيفة وغيرهم
وسعي الشجرة اليه رواه الترمذي وابن ماجه وغيرهما وتسليم الحجر رواه
مسلم واخرج الدارمي والترمذي عن علي رضي الله عنه قال كنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم بمكة فخرج الى بعض نواحيها فمررنا بين
الجبال والشجر فلم نمر بحجر ولا شجر الا قال السلام عليك يا رسول الله
واما تسليم الغزالة فقال شيخنا الحافظ اشتهر على الالسنة وفي المدائح
النبوية ولم اقف لخصوص السلام على سند وانما ورد الكلام في الجملة
ثم ساق ذلك بسنده وافاد انه اخرجه الحاكم في الاكليل والبيهقي والطبراني
بسند ضعيف والله اعلم مسئلة اذا تعارض خبر الواحد والقياس
بحيث لا جمع بينهما ممكن فقدم الخبر مطلقا عند الاكثر منهم ابو حنيفة
والشافعي واحمد وقيل قدم القياس وهو منسوب الى مالك الا انه

استثنى اربع احاديث فقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ
الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة وابو الحسين قال قدم
القياس ان كان ثبوت العلة بقاطع لان النص على العلة كالنص على حكمها فالقياس
والخبر ظني والقطعي مقدم قطعا فان لم يقطع بشيء سوى بالاصل اي بحكمه
وجب الاجتهاد في الترجيح فيقدم ما يترجح اذ فيه تعارض ظنين النص الدال
على العلة وخبر الواحد فيدخل في هذا اما اذا كانت العلة منصوصا عليها
بظني واما اذا كانت مستنبطة والا اي انتفى كلا هذين فالخبر مقدم على
القياس لاستوائهما في الظن وترجح الخبر على النص الدال على العلة بانه يدل
على الحكم بدون واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما
يدل على الحكم بواسطة بخلاف النص الدال على العلة فيدل على
الحكم بواسطة العلة فيشمل ما اذا كانت منصوصة بظني ومستنبطة
ولم يكن حكمها في الاصل ثابتا بقطعي هذا ولفظه في المعتمد
العلة ان كانت منصوصة بقطعي فالقياس او بظني او لم يكن حكمها
في الاصل ثابتا بقطعي فالخبر وان كان ثابتا بمقطوع فينبغي ان
يكون القياس اختلفوا في هذا الموضع وان كان الاصوليون
ذكروا الخلاف فيه مطلقا ثم قال والاولى ان يرجح احدهما
على الآخر بالاجتهاد عند قوة الظن قال السبكي وانت تراه كيف
لم يجعل اختياره مذهبا مستقلا بل اشار الى موضع الخلاف
ونحى اختياره الى اتباع اقوى الظنين وهذا مما لا ينازع فيه
احد وانما النزاع في ان اقوى الظنين ما هو فمن رجح الخبر قال الظن المستفاد
منه اقوى وبالعكس ثم تخصيص ابي الحسين الخلاف بالمحل الذي ذكره قال
ابن السمعاني لا يعرف له فيه متقدم قال السبكي وان فرض ابو الحسين صورة
يكون القطع موجودا فيها فهذا مما لا ينازع انا القاطع مرجح على الظن

ولكن الترجيح الظنين فليس في تفصيله عند المحقق كبير امر والمختار
عند الآمدي وابن الحاجب والمصنف ان كانت العلة ثابتة بنص
راجح على الخبر ثبوتا اذا استويا في الدلالة او دلالة لو استويا ثبوتا وقطع
بها اي العلة في الفرع قدم القياس لكن الآمدي وابن الحاجب
اقتصرا على تقييد رجحان النص على الخبر بكونه في الدلالة وقال الكرماني
وانما قيد بقوله في الدلالة اذ المعتبر ذلك لا رجحانه بحسب الاسناد بان
يكون متواترا لجواز ثبوتها بخبر واحد راجح على ذلك الخبر في الدلالة
وقال السبكي ولقائل ان يقول لا يلزم من ثبوت العلة براجح والقطع
بوجودها ان يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع اقوى من الظن
المستفاد من الخبر لان العلة عندكم لا يلزمها الاطراد بل ربما تخلف
الحكم عنها لمانع فلم قلتم انه لم يتخلف عن الفرع لمانع الخبر لا سيما
اذا كانت العلة عامة تشتمل فروعا كثيرة والخبر يختص بهذا الفرع
المتنازع فيه فهذا لا يعتقد ان الظن المستفاد من الخبر فيه اضعف
من القياس اهـ انتهى قلت وهذا ذهول عن موضوع الخلاف
فانه اذا تساويا في العموم والخصوص كما وقع التصريح به بعد سوق
الادلة وهو لا يتأتى فيه هذا البحث فليتأمل وان ظنت العلة
في الفرع فالوقف قال السبكي ولقائل ان يقول الوقف انما يكون
عند تساوي الاقدام فينبغي ان يقال فان كان وجودها ظنا والظنان
متساويان ونحن نمنع ذلك فانا نعتقد ان ظن الخبر ارجح والا تكن
العلة ثابتة براجح بان يكون مستنبطا او ثابتة بنص مرجوح عن الخبر
او مساو له فالخبر ولا بعد في كون هذا اظهرها وادخل لانه مقدم على
قياس وتوقف القاضي ابو بكر في تقديم القياس على الخبر بحكمه
وقال ابن ابان ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره

على

على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوي
من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس وان كان
من المشهورين بالضبط والعدالة دون الفقه والاجتهاد فالاصل
العمل بخبره ايضا فلا يترك الا ما لم توجب الضرورة تركه وهي
ضرورة انسداد باب الرأي والقياس مطلقا لنا
ترك عمر القياس في الجنين وهو اي القياس عدم الوجوب
لشيء على الضارب لبطن امرأة فيه جنين فاسقطته ميتا
لخبر حمل بن مالك وتقدم تخريجه في حجية العمل بخبر العدل
مجيب وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا ولم اقف على
هذا اللفظ عنه واقرب لفظ اليه وقفت عليه ما اخرج
الشافعي عنه في الام فقال عمر ان كدنا ان نقضي في
هذا برأينا وعند ابي داود فقال عمر الله اكبر لو لم اسمع بهذا
لقضينا بغير هذا فانا دعوى ان تركه تركا للرأي انما هو بالخبر وفي دية
الاصابع القياس اي وهو تفاوت ديتها في الدية فيها لتفاوت
منافعها خصوصه اي تفاوت منافعها امر اخر وكان دأبه في الخنصر بكسر
الخاء والصاد وقال الفارسي اللغة الفصيحة فتح الصاد وعليه
مشى في القاموس ستا من الابل والتي تليها وهي البنصر تسعا من
الابل وكل من الاخريين كانه باعتبار العضو والا فالوجه
وفي البنصر تسعا الظاهر الاخريين وهما الوسطى والمسبحة
عشرا والابهام خمسة عشر من الابل كذا ذكره غير
واحد والذي في سنن البيهقي انه كان يرى في السبابة
اثني عشر وفي الوسطى عشرا وفي الابهام ثلاثة
عشر وقد مشينا في المسلك المشار اليه من روايته

الشافعي والنسائي في الذي هو مسلم بذلك ايضا الخبر عمرو وابن حزم في كل اصبع عشر
من الابل كما اسلفناه ثم من روايات الشافعي والنسائي وفي ميراث الزوجة
من دية زوجها وهو اي القياس عدمه اي ميراثها منها اذا لم يملكها الزوج
حيا بل انما يملكها الورثة جبرا للمصيبة العارضة ويمكن حذف الاخير اي كون
ملكهم اياها جبرا للمصيبة القرابة فلا يكون توريثهم اياها
منها دون الزوجة من النزاع اي تعارض خبر الواحد والقياس لان
القياس ان يرث الجميع ولم ينكره اي ترك عمر القياس للخبر احد فكان
تقديم الخبر على القياس اجماعا وعورض بمخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة
مرفوعا توضؤوا مما مسته النار ولو من اثوار اقط وقال له ابن عباس يا ابا هريرة
انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا سمعت
حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا رواه الترمذي
وبمخالفة هو اي ابن عباس وعائشة خبره اي خبر ابي هريرة
المتفق عليه في المستيقظ وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ
احدكم من نومه فليغسل يديه قبل ان يدخلهما في الاناء في وضوئه فان
احدكم لا يدري اين باتت يده وقالا اي ابن عباس وعائشة
كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقله
احد لثقله ولا يحرك ذكره ابو عبيد عن الاصمعي اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه
اليد فكيف نتوضأ منه ولم تنكر انكارهما فكان العمل بالقياس
عند معارضة الخبر له اجماعا قلنا ذلك اي المخالفة المذكورة للاستبعاد
لخصوصه اي المروي لظهور خلافه اي المروي اما في الاول قلنا
وبيان يكون الصحيح مبطلا واما في الثاني فلا نهاية الى ترك الوضوء
مع وجود الماء عملا على عائشة وابن عباس قال شيخنا الحافظ
لا وجود له في شيء من كتب الحديث وانما الذي

قال

٢٥

قال هذا لابي هريرة رجل يقال له قين الاشجعي فروى سعيد عن مسعود عن ابي هريرة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام احدكم من النوم فليفرغ على يديه من وضوئه
فان احدكم لا يدري اين باتت يده فقال له قين الاشجعي كيف نصنع بمهراسكم
فقال له ابو هريرة نعوذ بالله من شرك وقين الاشجعي ذكره ابن منده في الصحابة
فقال له ذكره في حديث ابي سلمة عن ابي هريرة نحو هذا وبقيته ابو نعيم انه لم ينبه
ابا يحيى على صحته قال شيخنا الحافظ بل ولا عثرنا اكثر كلام هذا وقع لغيره مثله
فاخرج ابن ابي شيبة من طريق الشعبي قال كان اصحاب رسول الله يعني ابن مسعود
يقولون ماذا نصنع ابو هريرة بالمهراس وليس للخلاف للاستبعاد المذكور محل
المحل النزاع اي معارضة القياس لخبر الواحد لان ذلك مستلزم كخبر الواحد
بالقياس على انه لا قياس ينافي وجوب غسل اليد قبل الادخال في الاناء
ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس ولهم ايضا اي الاكثر تقريره
عليه السلام معاذا حين اخر القياس كما تقدم بيانه في مسألة وليست لغوية
مبادئه الاية الاربعة يجوز التخصيص بالقياس وايضا لو قدم القياس لقدم
الاضعف وبطل انه اجماعا اما الملازمة فلتعدد احتمالات الخطا بتعدد الاجتهاد
وضعف الظن بتعدد الاحتمالات بعد الاي الاجتهاد فيه اي القياس
لكثرته من محاله في الخبر فالظن في القياس حينئذ اضعف منه في الخبر انما محال
الاجتهاد في القياس ستة حكم الاصل اي ثبوته وكونه اي حكم الاصل
معللا بعلة ما الا انه من احكام التعبد وتعيين الوصف الذي به التعليل للعلية
ووجودها اي ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض الوصف في انتفاء الشرط
او وجود مانع فيهما اي في الاصل والفرع ودون الخبر محل الاجتهاد فيه امران
في العدالة للراوي والدلالة للخبر على الحكم واما ان هذا معارض بان
تطرق الخبر احتمال كفر الراوي وكذبه وخطائه لانه غير معصوم عنها
واحتمال المتن المجاز واحتمال في حكم من الاضمار والاشتراك والتخصيص بخلاف القياس

فانه لا يتطرق اليه شي منها ولا شك انما يتطرق اليه اضعف مما لا يتطرق اليه
فكان القياس اقوي فيقدم عليه في البعض محل البحث لا يحتاج الي اجتهاد في نفيه
ولو احتيج في نفي الكون واحوية الي الاجتهاد نحتاج اليه علي الخصوص بل يستظهر اي نفي
ذلك العلة التي الاجتهاد فيها فاذا ادي اليه لحصل نفي ذلك وهو ظاهر ولا يخفي
ان احتمال الخطا في حكم الاصل مجتهد فيه منتف لانه اي حكم الاصل مجمع علي
ولو بينهما اي المتناظرين في المختار عندهم وكذا نفي كونه اي الحكم نزعا للغير
هو المختار عندهم ايضا ففي اي فصال الاجتهاد في القياس اربعة
فيسقط لسقوط اي الاجتهاد في نهار من الاصل وهو احد الاحوال الخمسة
اي من سقوط الاجتهاد في نفس الاصل ولو سلم انه لا يشترط الاتفاق
عليه فاثباته من ضروريات القياس اي شرطا لازما منه بل اللازم في القياس
ثبوته فان محصل الاصل انه حكم دل عليه سمعي والمجتهد ون يتعبدون باخذ
الاحكام الشرعية من السمعية المحمل بها فمن اجتهد في السمعي لاثبات
ذلك الحكم لم يكن ذلك لتوصل به القياس وصح بل انما وضع لاجتهاده يعمل
بعين ذلك الحكم سواء قيس عليه او لا غير اذا اتفق بعدما ثبت لعرض العمل بعينه
ان يستانف عملا آخر يستعمل بان يحمل آخر هل فيه ذلك الحكم ام لا فهذا العمل
هو القياس وهو فيه مستغن عن اجتهاد في اثبات الحكم السابق ولا حاجة
الان اليه نفسه وهو مفروغ منه الي اثباته وهذا علي ان القياس نفل المجتهد
واما علي انه المساواة فذلك العمل اجتهاد لحصول القياس كذا افادة المصنف فان
الاجتهاد ايضا لا يخفي انه في العدالة لا يستلزم ظن الضبط فهو اي الضبط محل
ثالث في الخبر وفي الدلالة اقتضي الاجتهاد الي ظن كونه اي المدلول حقيقة اذ ربما
لا يوجب ظن عدم الناسخ اذ لا ملازمة بينهما فرابع اي فهذا اول الخبر محل رابع
في كونه غير منسوخ ولا يوجب ظن عدم المعارض الخامس اي فهو محل خامس
للاجتهاد في كونه غير معارض وينقدح بحثا اي المجتهد عن المخصص اذا كان

المدلول

٤٢٦

المدلول عاما في بحثه عن نفي المعارض لانه معارض صورة في بعض الافراد
وفي الاقيسة المنصوصة العلة بغير راجح انعقاد القياس منها علي الاشياء كذلك
علي ان الدلالة والعدالة ستقطعي محال الاجتهاد فيه علي ان كونه معللا وتعيين
العلة فان قيل قبل هذا البحث كيف قلتم لما فرض انه مرجوح تبين بالامرين
فلا يتعلق النظر الي غيرهما العدم الفايدة ادكان يرده كذا افاده المصنف
نفس القياس علي الخبر في عدد محال الاجتهاد وكان الظن الذي فيه اقوي
مما في الخبر ثم هذا النظر في هذا الدليل للخاص فلا يقدح في المطلوب
كما اشار اليه بقوله وفيما تقدم من الادلة علي ثبوت المطلوب كما تعين
هذا الدليل واستدل للاكثر ايضا بثبوت اصل القياس بالخبر
كخبر معاذ السابق فلا يقدم القياس علي اصله اي الخبر وقد يمنع الامران
اي اثباته بالخبر لما سبق في مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط او آخر مباحث
القياس وتقديمه علي الخبر لانه مصادرة علي المطلوب وبانه قطعي اي واستدل
للاكثر ايضا بان الخبر دليل قطعي لو لا الطريق الموصل له الينا لان سماع
الشي من قائله من طريق الحكم بخلاف القياس فانه ظني واجيب بان المعتبر
الحاصل الان وهو اي حاصل الان منه مظنون ثم هي لمعتمدنا ما تقدم
ما ذكر من القياس الذي علته ثابتة بنص راجح علي الخبر وقطع بها اي الفرع
علي الخبر فلرجوعه اي العمل بالقياس الذي هذا شانه الي العمل براجح من الخبرين
تعارضا اذ النص علي العلة نص علي الحكم في محلها وهو الفرع وقد قطع بها
اي بالعلة فيه اي محلها الذي هو الفرع والتوقف فيما وجد فيه وهو ما
اذا كانت العلة بنص راجح وجودها في الفرع ظنيا لتعارض الترجيحين
خبر العلة بالعرض فان العرض رجحانه والاخر اي والخبر الاخر لعدم التقدما
لعدم انفهام القياس اليه وعلمت ما فيه فانه ظهر بالبحث ان القياس اقل
محالا للاجتهاد من الخبر هذا اذا تساويا اي القياس والخبر المتعارضان

بحيث لا يجمع بينهما في العموم والخصوص فان كانا اي الخبر والقياس المذكوران عاما
احدهما وخاصا الاخر ففيه الخلاف في تخصيص العام به اي بالقياس كيف اتفق
اي سواء خص الخبر اولا وعدمه اي تخصيص العام به وتقدم الكلام عليه في مسئلة
مستقلة وهي الاية الاربعة يجوز التخصيص بالقياس نعم الشافعية تخص الخاص
مطلقا ويجري فيه وجهان الاولى اعتباره بين خبر العلة والخبر المعارض
لخبر العلة بكون العمل فيما سوى محل القياس الذي وقع به وقع التخصيص
لخبر الواحد في الذي اخرجه نص العلة وان كان العام خبر العلة ففيه القلب
اي يكون العمل بما به التخصيص وهو الخبر بخبر الواحد وفي غيره بخبر العلة وعند
الحنفية يتعارضان ويرجح فيكون اما بخبر الواحد في الكل واهدر
خبر العلة او بخبر العلة في الكل واهدر خبر الواحد والثانية اعتباره
بين القياس والخبر المعارض لو فيخص القياس عموم ذلك في الخبر بان
يعمل به في ذلك الفرد وبالقلب هنا وفي البديع وغيره ان كان الخبر من
اعم من القياس خص القياس جمعا بينهما فانه اولى من ترك القياس فان كان
الخبر اخص من القياس ففيه جواز تخصيص العلة وعدم بطلانها بالعمل بالخبر
فيما دل عليه وبالقياس فيما عدا ذلك جمعا بينهما لكونه اولى من ترك واحدهما
وعلى بطلان تخصيص العلة هما متعارضان في ذلك كالحكم فيما اذا تعذر
الجمع بينهما من جميع الوجوه وهو الخلاف المذكور في صدر المسئلة والله تعالى
اعلم مسئلة لا اتفاق في افعاله الجبلية اي الصادرة بمقتضى طبيعته صلى الله
عليه وسلم في اصل خلقته كالقيام والقعود والنوم والاكل والشرب الاباحة
لنا وله وفيما ثبت خصوصه اي كونه من خصائصه كاباحة الزيادة على اربع في
النكاح واباحة الوصال في الصوم اختصاص به اي لاحد من الامة مشاركة
فيه وفيما ظهر بيانا نحو كما صلوا كما رأيتموني اصلي متفق عليه وانه بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة بعد صلاته وصلوا كما تأخذوا عني مناسككم فانه كالاول

لعيا

لعله الحج بعد حجته هذه في اثناء حجته اي وهو بمنى الجمرة على راحلته كما رواه مسلم
وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت اربيانا بفعل صالح
للبيان بقرينة حال المصدر اي المفعل عند الحاجة الى بيان لفظ مجمل
بعد تقدم اجمال لمحال كون الفعل صالحا للبيان يكون بيانا للاجمال والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وكانه حذفه للعلم به من قوله
بيانا كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين انه بيان لانهما اي السرقة والتيمم
انا تقدم المصنف في المسائل التي ستبين ان البحث المحمل ان الاجمال في
اية القطع بالنسبة الى المحل لما انه في اية التيمم في اليد بتقدم نفيه ثم في التمثيل
بما هو على قول الشرذمة القائلين بانها مجملة ويراد بكونه بيانا لما فيه ان
يكون بيانا المحمل او ما هو المراد من مطلق ثم قد اخرج البيهقي باسناد حسن عن
عاري هو ابن عدي تابعي ثقة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق
من المفصل فعليه ان يقال انما يكون قطعها من الكوع بيانا بفعله لو ثبت
انه باشر القطع بنفسه وهو ليس بلازم بل الظاهر انه امر بقطعها كما فيما
روى الدارقطني باسناد ضعيف عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
قال كان صفوان بن امية نائما في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وثيابه تحت راسه فاتى سارق فاخذها فاتي به النبي صلى الله عليه
وسلم فاقر السارق فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع من
المفصل فيكون البيان اذا بالقول لا بالفعل الا ان يجعل فعل المامور
كفعل الامر لما كان بامره وفيه ما فيه واخرج احمد عن ابي هريرة ان ناسا
من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقاموا الي ان قال
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالارض ثم ضرب بيده
على الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه
الى المرفقين وفي اسناده المثنى بن صباح ضعيف لكن تابعه ابن لهيعة

اخرجه ابو يعلى ولعلي وله طريق اخرى عند الطبراني فيها ابرهيم بن مزيد
ضعيف ايضا وفي كون هذا سببا لآية التيمم كلام عند هذا الموضع به اي
بالفعل اي المرفقين في الغسل في الوضوء فان غسله صلى الله عليه
وسلم اياهما كما في صحيح مسلم ليس بيانا لقوله تعالى وايديكم الى المرافق لذكر
الغاية وعدم احتمال اذ انها اي الغاية بخلاف آية التيمم فانه لم يذكر فيها
وما لم يظهر فيه ذلك اي البيان والخصوصية ويعرف صفته في حقه
صلى الله عليه وسلم من وجوب ونحوه من ندب واباحة فالجمهور
ومنهم الجصاص امته مثله فان وجب عليه وجب عليهم وان
ندب او ابيح له ندب وابيح لهم وقيل بل قال ابو علي بن خلاد امته
مثله في العبادات فقط والكرخي والدقاق والاشعرية يخص الى النبي
صلى الله عليه وسلم الفعل بصفته من الوجوب والندب
والاباحة الى ان يقوم دليل العموم لهم ايضا وقيل هو كما لو جهل
اي لم يعلم وصفه وليس هذا القول محررا لان يعرف قوله
لو يهذا القائل في المجهول وصفه فلم يدر اي والحال انه لم يعلم فيه بقي
الحوالة عليه جهالة او يريد من قال في المجهول بما قال فله في المعلوم مثله
فباطل فمن سيعلم قائلا بالاباحة في المجهول فيلزمه في المعلوم مجهول
صفته لهم ايضا فقول فمن سيعلم متبادرا بل لا حاصل منه وقوله مستبدا ثاني
ونجهول صفته جزءه والجملة خبر المبتدا الاول وقد اجرى المصنف الاستعمالين
الافراد والجمع في من قال لافراد في قوله قايل والجمع في قوله قولهم
لنا ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر
حتى قال عمر لولا اني رايت النبي صلى الله عليه وسلم يقبلك
ما قبلتك كما في الصحيحين ولم ينكر على عمر ذلك وتقبيل الزوجة صائما
كما في الصحيحين وغيرهما وكثيرة ولاسيما في ابواب العبادات كما لا يخفى

به يستقروه من كلام بن السندي ايضا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
والتاسي فعل مثله اي مثل فعل الغير على وجهه لاجله فاحترز بمثل
فعله عما ليس كذلك بان تختلف صورة الفعل كالقيام بالنسبة الى
القعود فانه لا يسمى تاسيا وبعلى وجهه وجهه اي بان يكون مشاركا له في الصفة
والعرض والنية عما ليس كذلك لان من فعل واجبا على قصد الوجوب
لا يكون متاسيا بمن فعله على قصد الندب وان توافقا في الصورة
وبقوله لاجله عما ليس كذلك فانه لو اتفق فعل جماعة في الصورة والصفة
والقصد ولم يكن فعل احدهم لاجل فعل الاخر كاتفاق جماعة في صلاة
الظهر وصوم رمضان لامتثال امر الله تعالى لا يقال تاسى البعض
ولا يخل بالتاسي مع وجود هذه القيود اختلاف الفعلين زمانا ومكانا
الا اذا دل الدليل على اختصاص الفعل بالمكان كاختصاص الحج بعرفات
او بالزمان كاختصاص صوم رمضان به ولا كون الغير متكررا او لا ومثل
التاسي في الفعل التاسي في الترك وهو ترك الشخص فعلا مثل ما تركه
الاخر على وجهه لاجله ومثله اي قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة في الدلالة على المطلوب قوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان المتابعة للغير فعل مثل
الغير على الوجه الذي فعله لا فعله على غير الوجه الذي فعله فانه ليس
لا متابعة ولان قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم فيه لام
المفهوم المخالف يدل على اتحاد حكمه صلى الله عليه وسلم
بهم اي مع حكم الامة لانه يحب ان علل تزويجه صلى الله عليه وسلم بنفي
الحرج الكاين في تحريم زوجات الادعيا ومفهومه لو لا تزويجه ثبت الحرج
على المومنين في ذلك وثبوت الحرج على ذلك التقدير انما يكون اذا اتحد

حكمهم بحكمه ولم يجد مباحا جهلنا وصفه بالنسبة اليه صلى الله عليه
وسلم ففيه بالنسبة اليه والى الامة مذاهب وابو اليسر قال ان كان
معاملة فالاباحة اجماع والخلاف انما هو في القرب فالك شمول الوجوب
لدولنا كذا نقله بعضهم منهم صاحب الكشف متعرضا للفعل
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كقول الكرخي مباح في حقه
للتيقن اي تيقنها في الفعل فوجب اثباتها دون غيرها الا
بدليل وليس لنا اتباعه الا بدليل كما سياتي بوجهه وقول الجصاص
وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ومتابعيهم الاباحة
في حقه ولنا اتباعه ما لم يقم دليل على الخصوص والقولان اي قول
الكرخي وقول الجصاص وموافقه سكوت نقل الى الكبير الاجماع
بناء على ان المراد بالفعل هو اعم من القرب وغيرها فتناول المعاملة
فيمكن ان يدفع بناء على ان المراد بالفعل ما ليس معاملة بقرينة جعله
قسيما لها وحصر المحققون الخلاف بالنسبة الى الامة فالوجوب وهو
معزو في المحصول الى ابن سريج والاصطخري وابن خيران وفي القواطع الى مالك
والكرخي وطائفة من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي والاشبه بمذهب
الشافعي وعزاه بعضهم الى الحنابلة ايضا الندب وهو معزو في المحصول
الى الشافعي وفي القواطع الى الاكثر من الحنفية والمعتزلة والصيرفي
والقفال وما ذكرنا اي الاباحة وهو معزو في المحصول الى مالك والوقف
وهو معزو في المحصول الى الصيرفي واكثر المعتزلة وفي القواطع الى اكثر
الاشعرية والدقاق وابن كج وفي غيره والقاضي ابي الطيب واختاره الامام
الرازي واتباعه ويختار الآمدي وابن الحاجب ان ظهر فيه قصد
القربة فالندب والا فالاباحة ويجب ان يكون هذا القول قيد القول
الاباحة للامة وان لم ينقل احد بان ما هو من القرب مباح من حيث

ندب

٣٢٩

ندب وهو الظاهر من تعليل الاباحة من تيقن الوجوب وما آتاكم الرسول
فخذوه اي افعلوه ففعله مما اتى به فوجب اتباعه لان الامر للوجوب
اجيب بان المراد ما امركم بقرينة مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا طرفا
لحف النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها في القرآن قالوا ثانيا
قال تعالى فاتبعوه والامر للوجوب قلنا هو اي الاتباع في الفعل فرع
العلم بصفته اي الفعل في حق المتبع لان اي الاتباع في الفعل فعله على
وجه فعليه المتبع والكلام في مجهولها اي بالصفة فلا يتحقق الاتباع
مع عدم العلم بصفة الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم وقد يمنع اعتبار العلم
بصفة الفعل في الاتباع فيه اي الفعل بان يقال لا نسلم ان الاتباع متوقف
العلم بصفة الفعل بل يجب الفعل وان لم يعلم صفته في حق المتبع ويرجح الصفة
ذلك بقوله وفي عبادة الاباحة ونحن اتباعه اي سواء علمت صفة الفعل والا فلا
يتم الجواب بل الجواب القطع بانه الدليل وهو فاتبعوه عام مخصوص اذ لا يجب
تمام وتعدد ونكون عامه وما لا يجب من الافعال اي الاتباع فيها ولا مخصص
معين فاحتمل الخصوص اي فتعين حمل الدليل على احتمال الخصوص من معلوم
صفة الوجوب اي من كان من الافعال معلوم صفة من الوجوب وهو
المختار قالوا ثالثا لقد كان لكم الى آخرها قضية شرطية مضمونها لزوم
التاسي للايمان اذ معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة ولازمها
عكس نقيضها عدم الايمان لعدم التاسي وعدمه اي الايمان حرام فكذا
ملزومه الذي هو عدم التاسي فنقيضه وهو الايمان واجب فكذا اللازم
الذي هو التاسي والا ارتفع اللزوم والجواب مثله اي مثل ما قبله لان
التاسي كالاتباع وهو الفعل على الوجه الذي فعله الاصل فيتوقف اثبات الوجوب
علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وفيه من البحث
مثل ما قبله وهو منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع ومنه اي مما قبله

من الجواب يوخذ ايضا الجواب المختار وهو حمله على احقر المنصوص وهو
الناس فيما علم وجوبه قالوا انما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي اذ خلع نعليه فخلعوا اي اصحابه نعالهم قال ما حملكم على ان القيتم
نعالكم قالوا رايناك القيت فالقينا قال ان جبريل اتاني واخبرني ان
فيهما اذى اخرجه احمد وابو داود وابن خزيمة وابن حبان فانه هم
على استدلالهم بفعله وبين سبب اختصاصه به اي بخلع نعليه وهو ما كان
فيهما من اذى او ذاك ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك قلنا دليلهم
على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي لا بفعله او فهمهم
القربة من الخلع ولا لحرم او كره او مندوبا لا واجبا قالوا خلعا امرهم
اي النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالفسخ اي فسخ الحج الى العمرة فتوقفوا اي
الفسخ لعدم فسخه فلم يشكره اي توقفهم لعدم فسخه وبين ما منعه من الفسخ
وهو اي المانع سوق الهدي كما ذكر في الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم في حجة الوداع امر من لم يكن معه هدي اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة
ان يحل من احرامه وان يجعلها مرة عمرة وانه صلى الله عليه وسلم ثبت على
احرامه وان الناس استعظموا ذلك وانه صلى الله عليه وسلم قال لولا
لان امعي الهدي لاحللت قوله ذلك على وجوب اتباعه قال المصنف رحمه
الله تعالى نعلم انه غضب من توقفهم فقد خرج مسلم واحمد وابو داود
وغيرهم عن عائشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاربع او خمس مضين من ذي الحجة فدخل علي وهو غضبان فقلت من اغضبك
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اشعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم
يترددون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي معي حتى
احل كما احلوا ظهر له انه لم يلزم منه انه غضب لتوقفهم لعدم الفعل منه بل انه
غضب لكونه اي لتوقفهم بعد الامر ثم بين ما نعه من الفعل فلم يصح قولهم انه لم يشكره

راجوه

٩٣٠

واحض الخارج لهم اي الصحابة ظنه اي الامر بالفسخ امرا بالحديث توقفهم لهم
والمهوسة اي من هنا في الثلاثة على المطلوب على ما فيه امره صلى الله
عليه وسلم اصحابه بالحلق بالحديبية بضم الحاء المهملة ثم فتح الدال المهملة
ثم الياء آخر الحروف الساكنة ثم الباء الموحدة المكسورة ثم الياء اخر الحروف
محققة ومثقلة واكثر المحدثين على التثقيل موضع معروف من جهة
جدة بينها وبين مكة عشرة اميال فلم يفعلوا حتى حلق فانه حجر كما يعتد به
ما حديث المسور ومخرمة على ما في صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى
قال ذلك ثلث مرات فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة فذكر لها
ما لقي من الناس فقالت ام سلمة يا نبي الله اتحب ذلك واخرج ثم لا تكلم
احدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم
احدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما راوا ذلك قاموا
فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضهم غما انتهى
او هذا ظهر في افادة ان توقفهم كان لعدم فعله فلما فعل فعلوا ولا يتم
الجواب عن هذا الخامس بان الفهم يوجب المتابعة لم يستفد من فعله
فقط بل من قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم وهو لم يحل فلم
يحلوا كما اجاب به لانه لم يكن صلى الله عليه وسلم قاله بعد في الصورة تبين
اي حين امرهم بالفسخ فلان امرهم به كان في اوائل دخولهم مكة بل الجواب
ما ذكر وظنهم ان الامر اباحة فلم يفعلوا اخذا بالاعم بحلقه صلى الله عليه وسلم
عزمة حتما اي انه امر ايجاب هذا ووقع عند احمد عن جابر عقب قوله صلى الله
عليه وسلم ولولا اني سقت الهدي لاحللت الا فخذوا عني مناسككم فلعله
قاله او ما عليهم فاعتم ذلك للجواب ايضا قالوا ثانيا اختلفت الصحابة في
وجوب الغسل بالايلاج لقدر الحشفة في الفرج من غير انزال ثم اتفقوا عليه

اي وجوب الغسل بركانيه ظاهر حديث لاحد في غسله لكن لا لرواية عائشة
فعله بل لقولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وانه كان في رواية لاحد عنها
بغير هذه القصة بعين هذا اللفظ فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغتسلنا اجيب بان فيه قولان اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب
الغسل رواه ابن ابي شيبة وابن وهب وانما يفيد هذا الجواب اذا ردت عائشة
اي عائشة هنا او معناه لهم اي الصحابة والامر كذلك كما ذكرناه او هو اي
الفعل الذي ردت عائشة من وجوب الغسل من التقاء الختانين بيان قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب اي لم يرجعوا الى الفعل
من حيث هو فعل بل الى امره تعالى بالاطهار للجنب فعلى وبالفعل
طهران الجنابة تثبت به كما ثبت بالانزال فيثبت بمحكم الكتاب وهو بيان
الفعل فانه ليس هو محل النزاع لانه يكون من قسم الافعال البيانية
او تناوله اي وجوب الغسل من التقاء الختانين ما تقدم من قوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي اذ هو اي الغسل شرطها
اي الصلوة وهو انما صلى بعد الاتقار بالغسل اذ يلزم الوجوب منها
اي علينا حيث حكته فعله والاغتسال منه اذا كان محلا فهم فيه اي في
وجوبه اي او لزم الوجوب من حكايتها لهما بقرينة وهي سؤالهم
لها لوقوع اختلافهم في الوجوب اذ لولا اشعار الجواب به لما طابق السؤال
والجواب فيكون ح حاعلم صفته فلا يكون من المتنازع فيه قالوا ثانيا
الوجوب احوط لما فيه من الامن ثم قطعا فيجب الحمل عليه اجيب بانه
اي الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم على الامة وفعله صلى الله عليه وسلم
يحتمله اي التحريم على الامة ورد هذا بوجوب صوم يوم الثلاثين
من رمضان اذا غم الهلال لشوال بالاحتياط وان احتمل كونه حراما
لكونه يوم العيد بل الجواب عن اصل الدليل انه اي الاحتياط انما شرع

۱۳۱

بما ثبت وجوبه كصلوة نسيت من خمسة يجب عليه الخمس احتياطا او كان ثبوت
الوجوب الاصل كصوم يوم الثلاثين من رمضان اذ الاصل بقاؤه الندب
الوجوب يستلزم التبليغ دفعا للتكلف بالابطال وهو اي التبليغ منتف الغرض
فالكلام فيما وجب بنفسه مجرد الفعل واستوحسنه نفي المباح لا دفعا لعوض
للمدح ولامدح على المباح فتعين الندب اجيب بان الاحكام الشرعية مطلقا
اي سواء كانت وجوبا او ندبا او اباحة تستلزم اي التبليغ فانه وجوب التبليغ فيهما
فلا انتفى التبليغ انتفى الندب ايضا والمذكور في الاية حسن الاسا والتقدير حسن
المباح لان المباح حسن قالوا ثانيا دون ثالث هو اي الندب الغالب
من افعاله اجيب بالمنع الاباحة هو لان المباح المتيقن لانتفاء المعصية والوجوب
فينتفي الزايد عليها لانتفاء الدليل له وعلى هذا وجه قول الامدي اذا لم
يظهر قصد القربة اي قصد بها فيه وان اذا ظهر قصد بها فيه فالندب
لظهور الرجحان فيه وهو يحجب كون رأي القول بالاباحة كذا اي بل باعتبار
ظهور قصد القربة لمن ذكر ناس من الحنفية انهم قائلون بالاباحة مثله
اي بهذا التوجيه وهو اي الندب انه المتيقن معها اي القربة الا ان لا يترك
ذلك الفعل مرة على اصولهم اي الحنفية فالوجوب يكون حكم ذلك الفعل
ح والحاصل انه عند عدم ظهور القرينة للقربة المتيقن الاباحة
وعند ظهورها اي القرينة لا تقربه للقربة وجد دليل الزيادة على الاباحة
والندب متيقن فينفي الزايد وهو الوجوب وعدم الترك مرة
دليل حامل الوجوب الكرخي جاز في الخصوصية اي ان يكون
ذلك من خواصه كما جاز مشاركة الامة له فيه لانه ثبت اختصاصه
بالبعض ومشاركة الامة في البعض فاحتمل فعله التحريم على
الامة كما احتمل الاطلاق لهم على السواء فيمتنع فعلهم حتى
يقوم دليل يرجح احدهما في الحاصر الجواب انه وضع مقام

النبوة للاقتدا قال تعالى يا ابرهيم اني جاعلك للناس اماما فيثبت
جواز الاقتداء فيه ما لم يخص خصوص له فيه وهو اي
الخصوص نادر لا يمنع احتماله جواز الاقتداء الوقف صفته اي
الفعل عند جهلها بالقرض والمتابعة انما يكون بعد علمها اي صفته
كما تقدم فالحكم بان المجهول كذا اي واجب او مندوب او مباح بعينه
في حقه كالكرخي ومن ذكر معه من الحنفية وناقل الوجوب على الوجه الاول
من وجوه وهو وما اتاكم الرسول فخذوه ثم قوله فالحكم بتدا
خبره لحكم باطل لحسب التوقف عنه وكذا الى خصوص حكم
فيه للامر وبعض على اطلاقهم اي الواقفية الفعل للامة والناص
الشيخ سعد الدين في التلويح ولانا في اطلاقهم الفعل للامة
الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا لانه اي مجرد الاذن
في الفعل ليس الحكم الذي هو الاباحة وانما هو جزء الحكم
الذي هو الاباحة اذ تمامها اطلاق الفعل واطلاق الترك ولم يقل
بل لان الدليل على مجرد اطلاق الفعل لا يدل على اطلاق
الترك لجواز كون الثابت مع اطلاق الفعل حرمة او كراهة
تزيهًا فاثبات شيء بعينه منهما في الترك لحكم فلم لحكم
في حقه ولا في حق الامة لحكم وهو اي اطلاقهم الفعل في حقه
وحقنا مقتضى الدليل المنع بشرط العلم لحال الفعل في انه نعم
في جانب الفعل والتحكم اي ومنع التحكم في جانب الترك
ويجب حمل الاباحة عليه اي اطلاق الفعل لا على المعنى المصطلح
لها وهو جواز الفعل مع جواز الترك لانتفاء التيقن فيه اي المعنى
المصطلح ومثله اي هذا بعينه الندب اي جانب فيه فهو في القربة على مجرد
ترجيح الفعل لنفي الحكم فان القربة ليس مقتضاها الا ان يرجح الفعل

على

على الترك وذلك يصدق مع الوجوب والندب المصطلح فاثبات
احدهما بعينه في الترك لحكم وح اي حين اذا كان الوقف ما ذكرنا
انتفى انتفى دفع ما ذكرناه عنه ما قولنا المنتصب للاقتدا
الى انه ليبين ان الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا بل يجيز الفعل
وح فدليلهم اي الواقفية من غيرهم جار بعين لسانهم لانهم
وانما المناسب لهم على هذا ان يقال هو اي دليلهم احتمالات
متساوية فلا يحكم بشيء منها ومجرد اطلاق الفعل ثابت بما ذكرنا
يجب القول بدو الله اعلم مسئلة اذا علم النبي صلى الله عليه
وسلم بفعل وان لم يره اي ذلك الفعل فسكت عن انكاره
حال كونه قادرا على انكاره فان كان ذلك الفعل معتقد كافر
اي مما علم انه صلى الله عليه وسلم ينكره وترك انكاره في
الحال لعلمه صلى الله عليه وسلم بانه الكافر علم منه ذلك ولانه
لا ينتفع في الحال فلا اثر لسكوته ولا دلالة للجواز اتفاقا والا لو لم
يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه فهو نسخ لتحريمه عند الحنفية
او تخصيص له بر عند الشافعية على الخلاف بينهم في ان مثل ذلك نسخ
او تخصيص والا لو لم يسبق تحريمه فدليل الجواز له والا لو لم يكن دليل الجواز
كان تاخير البيان عن الحاجة وهو غير واقع كما سيأتي في فصل
البيان فان استبشر النبي صلى الله عليه وسلم به اي بذلك الفعل
فاوضح في انه دليل الجواز الا ان يدل الدليل على انه اي استبشاره
عنه اي الفعل لامر آخر لا به اي الفعل وقد تختلف في ذلك
اي في الاستبشار في المواردة اي المختلف فيه من الموارد اظهاره
البشر اي اظهاره النبي صلى الله عليه وسلم السرور عند قول
مجزز بضم الميم وفتح الجيم وراءين معجمتين الاولى مشددة مكسورة

المدلجي بضم الميم وسكون الدال المهملة من بني مدلج بن مرة بن عبد مناة بن كنانة له
صحبة فذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر وهما اي دخل على النبي صلى الله عليه وسلم فاذا
اسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت له
اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض كما في الكتب الستة
قال ابو داود وقال فكان اسامة اسود وكان زيد ابيض وقال البيهقي
قال ابرهيم بن سعد كان اسامة مثل الليل وكان زيد ابيض احمر اشقر
فاعتبره اي بشر النبي صلى الله عليه وسلم الشافعي لقوله اي المدلجي
فاثبت الشافعي النسب بالقيافة ونفاه اي ثبوته بها الحنفية ومرجعها
البشر الى ما ثبت عنده اي البشر من تركهم الطعن في نسبه والزامهم
خطابهم فيه اي الطعن فيه على اعتقادهم حقية القيافة ودفع
هذا بان ترك انكاره صلى الله عليه وسلم الطريق الذي هو
القيافة ظاهر في حقيتها اي القيافة والا لحده من الزجر والتخمين
فلا يجوز ترك انكاره الا مع ما علمه اي كونها حقا والا لانكره
اي انكارها ولا سيما وذكره الانكار المقصود من رجوعهم اي
الطاعنين والجواب ان الحضار ثبوت النسب في الفراش كان ظاهرا
عند اهل الشرع والطعن ليس منهم اي من اهل الشرع بل من
المنافقين وهم اي المنافقون يعتقدون بطلان قولهم انفسهم
بقولها اي المدلجي والسرور بذلك اي لبطلان قولهم وترك انكار السبب
الذي هو القيافة لا يضر لانه ترك صلى الله عليه وسلم انكاره على تردد كافر
للحكم فلا يكون سكوته عن انكارها تقريرا مسئلة المختار
انه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة متعبد اي مكلف
قبل بشرع آدم عليه السلام لانه اول الشرائع حكاه ابن برهان
وقيل الشرع نوح عليه السلام لانه اول الرسل الشهير قلت وفيه نظر في حديث

ابي ذر

مسئلة المختار انه صلى الله عليه [وسلم] قبل بعثته متعبد

ابي ذر الطويل الذي اخرجه ابن حبان في صحيحه عنه قلت يا رسول الله كم الانبياء
قال مائة الف وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلثمائة وثلاثة
عشر جما غفيرا قلت يا رسول الله من كان اولهم قال ادم قلت يا رسول الله انبي مرسل
قال نعم وقيل الشرع ابرهيم عليه السلام لانه صاحب الملة الكبرى وقيل
شرع موسى عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذي نسخ ولم ينسخ لكثير احكامه
ان على هذا قوله في بعضها وقيل شرع عيسى عليه السلام لانه اقربهم ولم ينسخ الى حين
بعثته صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان كل من هذه الاوجه والمختار عند
المصنف انه متعبد بالشرع انه شرع اذ ذاك اي في ذلك الزمان بطريقه فانه لم يترك
لا بعبادة الله تعالى لم ينسخ بالتواتر فاذا ثبت بطريق يفيد الثبوت انه شرع من قبل وجب
العمل به وان كان ثبت تعبده بغيره لان الاصل عدم النسخ الا بالامر وله ذكره
المصنف الا ان ينسب اي الشرعان امرين متضادين فالاخير اي فالحكم ان يجب
عليه ما ثبت في الشرع المتاخر لعلم ثبوت نسخه فان لم نعلم الشرع الاخير لعدم
معلومية طريقه اي الاخير فيما ذكر التسبه اي فهو متعبد بالطريقين قبله
التسبه منهما لانهما كقياسين لعدم مانعهما ونفاه اي تعبده قبل
البعثة بشرع من قبله المالكية قال القاضي وعليه جماهير المتكلمين
ثم اختلفوا فمنعه المعتزلة عقلا وقال اهل الحق يجوز ولكن لم يقع
وعليه القاضي وغيره قال المصنف والامدي وتوقف الغزالي ونسب
السبكي التوقف الى امام الحرمين والغزالي والامدي وابن الانباري وغيرهم
واختاره لنا لم ينقطع التكليف من بعثة ادم عموما كلام ونوح خصوصا
كشعيب الى اهل مدين واصحاب الايكة ولم يتركوا اي الناس
سدى اي مهملين عن بناء دين ولا منهيين في زمن من الازمان قط فلزم
التعبد كل من تاهل لذلك من العباد وبلغه ذلك المتعبد به وهذا الدليل
يوجبه اي التعبد في غيره عليه السلام ايضا فهو كذلك وتخصيصه

اي النبي صلى الله عليه وسلم اتفاقي واستدل للمختار بتضافر
من روايات صلاته وصومه وحجه اي تعاونها واجتماعها وهو بالفاء
المعجمة كما تقدم وهذا اشهر من ان ايذكر فيه شيء مخصوص
ذلك للعلم الضروري بما اتى فعله بقصد الطاعة وهي اي الطاعة
موافقة الامر فلا يتصور من غير شرع والجواب ان الفعل يقصد
القربة وهي اي القربة اعم من موافقة الامر والتفضل فلا تستلزم القربة
شيئا منهما ظاهرا فضلا عن ضرورية واستدل ايضا بعموم كل
شريعة جمع المكلفين فيتناوله ايضا ومنع عموم كل شريعة جميع المكلفين
وكيف لا وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم ان النبي كان
يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة قال النافي لو كان
متعبدا بشريعة من قبله قضت العادة بمخالطة اهلها ووجبت مخالطتهم
لاخذ الشرع منهم ولم يفعل اذ لو فعل لنقل لتوفر الدواعي على
نقله ولم ينقل اجيب اللزوم لتعبده بما علم انه شرع اذ ذاك اي قبل
البعثة بالتواتر لانه يفيد العلم ولا حاجة معه اي التواتر اليها اي مخالطة
اذهم لان الملزوم له الاحاد لانها اي الاحاد منهم اي اهل الشرع لا يفيد
ظنا لعدم الوثوق بما في ايديهم الى غير ذلك فضلا عن العلم هذا والخلاف
في هذا المبحث ان يكون مخصوصا بالفروع اذ الناس في الجاهلية مكلفون
بقواعد العقائد ولذا لا يفيد الاجماع على ان موتاهم في النار يعذبون
فيها على كفرهم ولولا التكليف ما عذبوا فعموم اطلاق الحل مخصوص
بالاجماع ذكره القرافي ثم هذه المسألة قال امام الحرمين والابياري وغيرهما
لا يظهر لها ثمرة في الاصول ولا في الفروع بل تجري مجرى التواريخ المنقولة ولا يترتب
عليها حكم في الشريعة وفيه تامل واما انه متعبد بشرع ما قبله بعد البعث فاثبت
انه شرع لمن قبله لم ينسخ له ولاسيما عند جمهور الحنفية والمالكية والشافعية

مجلا

على ما ذكر القرافي وعن الاكثرين المنع فالمعتزلة مستحيل عقلا وغيرهم شرعا
واختاره القاضي والامام الرازي والامدي لما اخترناه من الدليل السابق
تثبت ذلك شرعا له صح فظهر الناسخ والاجماع ثابت على الاستدلال بقوله
تعالى وكتبنا عليهم اي اوجبنا على بني اسرائيل فيها اي التوراة ان النفس
بالنفس على وجوب القصاص في شرعنا ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال
في دين بوجوبه على بني اسرائيل على وجوبه في ديننا وقوله عليه السلام من نام
عن صلاة وقال اقم الصلوة لذكري ولم اقف على هذا الحديث
بهذا اللفظ اقرب الفاظه وتفقت عليه ما في صحيح مسلم اذا رقد احدكم
عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول اقم الصلوة
لذكري وهو اي هذه الآية مقول لموسى عليه السلام فاستدل به الها على وجوب
قضا الصلوة عند تذكرها والا لم يكن لتلاوتها فائدة ثم لولم هو صلى الله عليه
وسلم وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال قالوا اي
النافون اولا لم يذكر شرع من قبلنا في حديث معاذ السابق وصوبه اي النبي حديث
من القضاء بما في كتاب الله تعالى ثم بما في سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم باجتهاده ولو كان شرع من قبلنا شرعا لنا لذكره ولم يصوبه اجيب
بانه انما لم يذكره اما لان الكتاب تضمنه حيث قوله تعالى فبهداهم اقتده فانه
لعم من الايمان والاعم والاعمال التي كلفوا بها او لقلته اي قلة وقوعه
جمعا للادلة دليلنا الدال على كونه متعبدا به ودليلكم الدال على نفيه
قالوا ثانيا الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع قلنا لكن لما خالفها لا مطلقا
للقطع بعدم نسخه اي النسخ في الايمان والكفر وغيرهما كالقصاص وحد الزنا
قالوا ثالثا لو كان صلى الله عليه وسلم متعبدا به وجبت خلطته لاهلها
كما تقدم تقريره اجيب بما تقدم ايضا من ان اللزوم لو تعبد بما علم
انه شرع من قبله هو التواتر لان الكلام فيما علم وصح انه من شريعة من تقدم

والاحاد لا نعتده والتواتر لا يحتاج هذا لعلم ان الحنفية قيدوه اي كون
شرع من قبلنا شرعا لنا بما اذا قص الله او رسوله ذلك ولم ينكره فجعل
هذا مذهبهم قولا ثالثا قال المصنف وليس كذلك والحق انه اي هذا
التقييد مفصل بيان طريق ثبوته اي شرع من قبلنا شرعا واجب الاتباع
لهذا المذهب لا انه قول فيه خلاف اذ لا يستفاد شريعتهم منهم احادا
ولم يعلم متواترا انه لم ينسخ ولا يعين ثبوته شرعا لهم من لا يثبت له وجوب
اتباعنا له ثانيا فكان ثبوته بذلك اي بقص الله او رسوله من غير
تعقب انكار بل لكونه شرعا لنا حينئذ وبيان رده الى الكتاب والسنة
لمنع كونه قسما خامسا من الاستدلال كما سيأتي هنا [illegible]
على ان قولنا تعبد بشرع من قبله بفتح الباء كما اشتهر الى صدر المسئلة
ووافق القرافي على هذا ارتضيه الاصول وما بعد النبوة اما قبلها
اذ المراد به الفروع فالصواب كسر الباء ويعرف توجيهه في شرح [illegible]
المحصول له وقد تقدم ما سلف هو فليرجع ذلك وليتأمل ما هنا لك مسئلة
تخصيص السنة بالسنة كالكتاب اي كتخصيص الكتاب بالكتاب على الخلاف
في الجواز وفيه بين الجمهور وشذوذ ثم على الخلاف فيه بين الجمهور في
اشتراط المقارنة في المخصص الاول يعني كونه موصولا بالعام كما تقدم في بحث
التخصيص فاكثر الحنفية يشترط بعضهم كالشافعية لا يشترط الى غير ذلك
مما تقدم في بحث التخصيص قالوا اي الجمهور خص قوله صلى الله عليه وسلم
فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر لفظ البخاري وليس الخوخمس
بل ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه هو اي تخصيص الاول بالثاني تام على
قول الشافعية وبعض الحنفية حيث لم يشترطوا المقارنة وسمى الشافعية
تقديم الخاص مطلقا لا على قول ابي يوسف ومحمد اذا لم تثبت مقارنته اي الثاني
للاول وان تأخر المخصص على تقدير مقارنته ونسخ على تقدير تأخيره تعارضا

اي الحديثان في الايجاب فيما دون خمسة اوسق فقدم ابو يوسف ومحمد
الثاني والله تعالى اعلم فان وجهه بالنسبة الى الاصل المذهبي عنه
ظاهر وقدم ابو حنيفة العام اي الاول احتياطا لتقدم الواجب على
المبيح وحمل غير واحد من المشايخ منهم صاحب الهداية صرفهما
على زكاة التجارة جمعا بين الحديثين قالوا لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق
وقيمة الوسق كانت يومئذ اربعين درهما ولفظ الصدقة ينبئ عنها
بل نقله في الفوائد الظهيرية عن ابي حنيفة وفي مبسوط الطواويسي احتج
ابو حنيفة هذا الاصل عن عمر رضي الله عنه فانه عمل بالعام المتفق
عليه حين اراد اجلاء بني النضير فاعترضوا عليه بقوله صلى الله عليه
وسلم اتركوهم وما يدينون وعمر عمل بقوله صلى الله عليه وسلم
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فاجلاهم مسئلة الحق الرابع من الحنفية
والبردعي وفخر الاسلام واتباعه والسرخسي وابو اليسر والمتأخرون ومالك
والشافعي في القديم واحمد في احدى روايته قول الصحابي المجتهد
فيما يمكن فيه الرأي بالنسبة لغير الصحابي لمثله اي صحابي آخر فيجب على
غير الصحابي تقليده اي الصحابي ونفاه اي الحاق قوله بالسنة الكرخي وجماعة
من الحنفية منهم القاضي ابو زيد كالشافعي في الجديد ولا خلاف في الاجراء
فيه اي بقوله الذي لا يمكن فيه الرأي بينهم اي الحنفية انه يجب تقليده فيه
لانه كالمرفوع لعدم ادراكه بالرأي وبه قال الشافعي ايضا في الجديد على
ما حكاه السبكي عن والده وتحرير محل النزاع قوله اي الصحابي فيما يدرك
بالقياس لكن لا تلزمه الشهرة بين الصحابة لكونه مما لا تعم به البلوى ولم
ينقل خلاف فيه بين الصحابة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين
وما تلزمه الشهرة مما يدرك بالقياس لكونه مما تعم به البلوى واشتهر بين الخواص
ولم يظهر خلاف من غيره فاجماع كالسكوتي حكما الشهرة اي نسبتها على الوجه

النبي ذكر ما وقع اختلافهم اي الصحابة في ذلك الترجيح بزيادة قوة لاحد
الاقاويل ان امكن فان تعذر الترجيح عمل بايها شاء بعد ان تقع في
اكثر رايه انه هو محل الصواب ثم بعد ان يعمل باحدهما ليس له ان
يعمل بالآخر بلا دليل لا يطلب تاريخ بين اقوالهم ليحصل التاخر ناسخا
المتقدم كما يفعل في النصين لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع
تعين ان يكون اقوالهم عن الاجتهاد لا سماعا فكان كالقياسين تعارضا
بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حيث يكون هذا حكما وذلك لان الحق لا يعد
د اقوالهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول بالراي في قول لاحتمال رجاعنها واختلف
علماؤنا اي الحنفية في هذه المسئلة وهي تقليده فيما يكون فيه الراي
فلم يستقر عنهم مذهب فيها ولا يثبت فيها عنهم رواية ظاهرة فلم
يشترطا اي ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس مال السلم المشاهد
اي تسمية مقداره اذا كان مشارا اليه في صحة السلم قياسا على الاهل بالتسمية
لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية تصح بالاجماع
فكذا بالاشارة وقياسا على الثمن المطلق به وشرطه اي ابو حنيفة اعلام
قدر راس المال المشاهد في صحته وقال لما بلغنا ذلك عن ابن عمر كذا في الكشف
وفي غيره عن عمر وابن عمر وضمنا اي ابو يوسف ومحمد الاجير المشترك وهو من
يعقد على عمله كالصباغ والقصار العين التي هي محل العمل اذا هلكت
فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة بخلاف ما اذا هلكت بالسبب الغالب وهو ما لا
يمكن الاحتراز عنه كالحرق والغرق الغالب والغارة العامة فانه لا ضمان
عليه اتفاقا ولما ضمناه في الاول بقول علي رضي الله عنه رواه بن ...
عنه من طرق واخرج الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول
لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه اي ابو حنيفة تضمين الاجير المشترك بقياس
انه امين كالمودع والاجير الواحد وهو من يعقد على منافعه لان الضمان نوعان

ضمان

٩٣٦

ضمان جبر وهو يجب بالتعدي وضمان الشرط وهو يجب بالعقد ولم يوجد كلاهما
لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فيصير العين في ايديه
امانة كالوديعة فلا يضمن بالهلاك قلت وهذا انما يتم اذا لم ينقل عن علي
ولا غيره خلافه وليس كذلك وقد اخرج محمد في الآثار عن ابي حنيفة
بسنده عنه انه كان لا يضمن القصار ولا الصائغ ولا الحائك ورفعه ابو حنيفة
في مسنده عنه بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ضمان على
قصار ولا صباغ ولا دباغ فلا جرم ان قال الاسبيجابي ان الضمان كان من علي
ثم رجع عنه واخرج محمد في الآثار ايضا عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم ان
شريحا لم يضمن اجيرا قط وكان حكم شريح بحضرة الصحابة والتابعين
من غير نكير فحل محل الاجماع واتفق فيما لا يدرك ... واما تقدير اقل الحيض
انه ثلاثة ايام فمروي عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله
عنهم كذا في جامع الاسرار ولم اقف على ذلك عن عمر وعلي واما رواية عن ابن
مسعود فاخرجها الدارقطني واما عن عثمان ابن ابي العاص فلم اقف على ما يفيد
ذلك الا عنه واما عن انس فاخرجه الكرخي وابن عدي قلت ولقائل ان يقول
لم لا يكون القول بان اقل الحيض ثلاثة بالمرفوع في ذلك كما رواه الدارقطني
والطبراني من حديث ابي امامة وابن عدي من حديث انس ومعاذ والدارقطني
من حديث واثلة وابن الجوزي من حديث الخدري وابن حبان من حديث
عائشة وان كان في طرقها ضعف فان تعددها يرفعها الى درجة الحسن
وهو صنيع غير واحد من المشايخ ثم في حكاية الاتفاق نظر فان في رواية
الحسن عن ابي حنيفة ثلاثة ايام والليلتان اللتان تتخللانها وعند
ابي يوسف يومان واكثر الثالث وفساد بيع ما اشتري باقل مما
اشتري قبل نقد الثمن بقول عائشة لام ولد زيد بن ارقم لما قالت
لها اني بعت من زيد عبدا بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة

فقد ابلغي زيد ابن ارقم انه ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا ان يتوب بئس ما شريت وبئس ما اشتريت رواه احمد قال ابن عبد الهادي
اسناده جيد لما تقدم اي انه لا يدرك رايا لان الاجل يرجع على الاشتمال انما تعلم
بالسمع فيكون ملحقا بحكم الرفع للثاني في لحاق قول الصحابي بالسنة يمنع تقليد
الصحابي المجتهد غيره وهو ان الصحابي كغيره من المجتهدين في احتمال اجتهاده للخطا
لانتفاء العصمة فيمتنع تقليده الموجب لتقليده منع المقدمة الثانية وهي كون
الصحابي المجتهد كغيره من المجتهدين في احتمال اجتهاده الخطا بل يقوى فيه
اي في قوله احتمال السماع اذ الظاهر الغالب من حالهم انهم اذا ادوه بالخبر بها بالراي
الا عند الضرورة بعد مشاورة الغير لاحتمال ان يكون عندهم خبر وقد
ظهر من عادتهم سكوتهم عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر
يوافق فتواهم لان الواجب عند السؤال بيان الحكم لا غير ولو انتفى السماع
فاصابته الحق اقرب من غيره لبركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال
المتنزلة للنصوص والاحكام التي تتغير الاحكام باعتبارها وطهم زيادة حرص
حرص في بذل المجهود في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين والاحتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل فيها لا يخفى عنهم فيه بخلاف غيره
اي الصحابي قلت وللموجب ان يمنع المقدمة الاولى ايضا فقد ذكر الشيخ ابو بكر
الرازي ان ابا حنيفة قال من كان من اهل الاجتهاد فله تقليد غيره من العلما
وترك رايه لقوله وان شا امضى اجتهاد نفسه انتهى والمسالة مستوفاة في المقالة
الثالثة وياتي الكلام عليها ان شا الله تعالى واحتمال الخطا لا يوجب
المنع كالقياس فصار قول الصحابي كالدليل الراجح وقد يتايد بعموم
قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان مدح الصحابة وتابعيهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على
اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم لا الى الكتاب والسنة لان

في

في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة
وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي
فيه اختلاف فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص
دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان
والظاهر من المذهب ان التابعي المجتهد في عصرهم اي الصحابة كابن
المسيب والحسن والنخعي والشعبي انه مع من تقليده بقول المناط الثاني
للمناط في وجوب التقليد للصحابي وهو تركه الصحبة ومشاهدة
الامور المثبتة للنصوص والمقيدة لاطلاقها منتف وعن ابي حنيفة
انه قال اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم
وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وفي النوادر
نعم كالصحابي واختاره الشيخ حافظ الدين النسفي والاستدلال لذلك بانهم
اي الصحابة لما سوغوا له اي للتابعي الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم
فيجوز تقليده كما في الصحابي ممنوع الملازمة لان التسويغ لاجتهاده لرتبة
الاجتهاد اي لحصولها له لا يوجب فوات المناط لوجوب التقليد فيرد
شريح الحسن لعلي اي فالاستدلال انما ذكر المشايخ من راي علي رضي الله
عنه تحاكم الى شريح فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وهو ابي
على قبول الابن اي كان من رايه جواز شهادة الابن لابيه ومخالفة مسروق
ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة
قالوا ورجع ابن عباس الى قول مسروق بعد ثبوت كل منهما لا يفيد
للمطلوب لان حاصلهما تقريرهما لرتبة الاجتهاد ولا يستلزم الارتفاع الى
رتبة الصحابي الا بما ذكرنا وهو منتف وجعل شمس الائمة الخلاف في قول
التابعي ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماعهم

فصل في التعارض

نفسه ما نعلم بصدقه بعد ان شاهده في لا يقبل به فلم يتغير وانه النادر وقال
بعضهم في ان قول ان النبي ليس بحجة على وجه ترك به القياس والله يحب انه
اعلم فصــــل في التعارض واشار الى وجه ذكره بعد خبر الواحد بقوله
ولما كان خبر الواحد وهو باب التعارض لغة التمانع على سبيل التقابل يقول
عرض لي كذا اي اذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته ومنه سمي السحاب
عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالارض وفي الاصطلاح
اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر وفي المعنى اللغوي كما هو ظاهر
نعم لما قيل والمقابل غير واحد من مشائخنا كفخر الاسلام واتباعه
لا يتحقق التعارض الا مع الوحدات الثمان وحدة المحكوم عليه وبه
والزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط وقيل التسع
والتاسعة وحدة الحقيقة والمجاز كما عرف في المنطق ايضا والى الاضافة
والجميع الى وحدة المحكوم عليه وبه الى واحده النسبة الحكمية كما عرف
في المنطق ايضا فالتعارض لا يتحقق في احكام الشرعية للتناقض
ح والشارع منزه عنه لكونه امارة العجز وعلى تقارضا اي الدليلان فيرجح
احدهما اذا وجد المرجح له او الجمع بينهما بان يحمل كل منهما على محمل بطريقه
يتحقق معناه اي التعارض ظاهرا اي يكون التعارض المذكور ظاهرا اتفق
الدليلين لجهلنا بالمتقدم منهما لا حقيقة في نفس الامر كما اشار اليه
صاحب البديع وصدر الشريعة وهو بان يكون المراد بهذا هو الحق
فيفرع عليه قوله فلا يعتبر الوحدات المذكورة فيه لان المبوب له
صورة المعارضة لا حقيقتها لاستحالتها على الشارع فلا معنى لتقييدها
بتحقق الوحدات لانها شرائط للمعارضة للتبعية والكلام في اعطاء احكام
للمعارضة الواقعة في الشرع وهي ما يكون صورة فقط مع الحكم بانتفائها
حقيقة وقوله ايضا ولا اشتراطا وهما اي الدليلان المتعارضين

٤٣٨

قوله لا كما قيل لاشتراط لان الاضعف بالنسبة الى الاقوى في حكم العدم فلا تماثل
بينهما لانه بناء على التعارض حقيقة وقوله ايضا ويثبت التعارض في دليلين
قطعيين ويلزمه اي التعارض في قطعيين محملان لهما اذا لم يعلم تأخر
احدهما من الآخر او نسخ احدهما معارضة الآخر ان علم بآخر احدهما عن الآخر
فنفى اي التعارض بينهما اي القطعيين واجازه في الظنيين كما ذكره ابن الحاجب
وغيره وعلله العلامة الشيرازي بانه اما ان يحمل بهما وهو جمع بين النقيضين
في الاثبات ولا يعمل بشيء منهما وهو جمع بين الصحيحين بين النقيضين في طرف
النفي او با حدهما دون الآخر وهو ترجيح بلا مرجح فحكم الجريان هذا التعليل بعينه
في الظنيين ايضا على ان الكلام في صورة التعارض لا في حقيقته في الواقع
وهو كما يوجد في الظنيين يوجد في القطعيين في القطعي والظني والرجحان لاحد
المتعارضين القطعيين او الظنيين انما هو تابع اي بوصف تابع لذلك
الراجح كما في خبر الواحد الذي يعين عدل فيه خبر الواحد الذي يرويه
غير فقيه مع التماثل اي تساويهما في القطع والظن لا بما هو غير تابع وصفه
اي التماثل بين الدليلين في الثبوت السنة المشهورة مع الكتاب حكما
اي من حيث وجوب تقييد مطلقه وتخصيص عمومه وجواز نسخه بها
ولا سيما على قول الخصاص وان كانت لا تماثل من حيث الكفر جاحده
على ما هو الحق كما سلف في موضعه فلا يقال النص راجح على القياس
لان رجحان النص على القياس بوصف غير تابع فلا مماثلة بينهما ولا
خلاف عارض اي القياس النص فقدم النص عليه فانه يقال لان المراد
صورة التعارض فلا يلزم منه تحقق المماثلة بينهما في نفس الامر وحكمه
اي التعارض صورة النسخ ان علم التأخر فيكون ناسخا للمتقدم والا اذا لم
يعلم التأخر فالحكم الترجيح لاحدهما على الآخر بطريقه ان امكن ثم الجمع
بينهما ان امكن اذا لم يمكن ترجيح احدهما على الآخر لان اعمال كليهما في الجملة

ح اولى من العمل بكليهما بالكلية والا اذا لم يعلم المتقدم ولم يمكن ترجيح احدهما
ولا للجمع بينهما تركنا اي المتعارضان الى ما دونهما من الادلة على الترتيب
ان كان اي وجد ما دونهما بان كان التعارض بين آيتين فانهما تركنا
الى السنة ان كانت وان لم يكن متعارضة فانه لم يوجد في ذلك سنة
او وجدت لكن متعارضة في الاسلام تركت الى القياس واقوال الصحابة
ولم يفصح بما صار بهما الى السنة اولا منهما ولفظ الشرح فصار الى
ما بعد السنة مما يكون حجة في حكم الحادثة وذلك قول الصحابي
والقياس الصحيح فقيل في الاول اشارة الى تقديم القياس
وفي الثاني اشارة الى تقديم قول الصحابي لان التقديم والذكر
يدل على شدة العناية وفي التقويم وان كان بين السنتين فالسبيل
الى قول الصحابي ثم الى الراي انتهى وعليه مشي المصنف كما ترى ثم
ظاهر ان هذا كله فيما يدرك بالقياس اما فيما لا يدرك
فقول الصحابي يقدم على القياس اتفاقا ثم انما يتساقط المتعارضان
حيث لا ترجيح ولا جمع بينهما متمكنا الى ما دونهما حيث وجد لتعذر
العمل بهما للتنافي بينهما وباحدهما عينا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
ثم لا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يعمل به
وهو ما دونهما فلا يقع العمل بالمحتمل المنسوخ ثم انما يجب المصير الى
ما دونهما لان للحادثة تحقق بما اذا لم يوجد فيها اذ لا يكاد الدليل
ولا بد من دليل يتعرف به حكم الحادثة والا اذا لم يوجد دون المتعارضين
دليل آخر يعمل به وواجد المتعارض في الجميع تقرر الاصول اي يجب
العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين اما في المتعارضين
في القياسين اذا وقعت الحاجة الى العمل فبايهما تشهد قلبه
اي ادى تحري المجتهد اليه يجب العمل به عليه ان طلب انواع الترجيح

وظهر

وظهر له ان لا ترجيح ولا يسقطان لان التساقط الى العمل بلا دليل شرعي لانه
لا دليل شرعي بعد القياس يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة الذي هو
مضطر الى معرفته والعمل بلا دليل شرعي باطل وكل من القياسين
حجة في العمل به لوضع الشارع اياه للعمل به لا في اصابة الحق لانه عند الله واحد
فمن حيث الاول وجب ان يثبت الخيار بين عمر المجتهد كما في الكفارات عن الكفارة
ومن حيث الثاني وجب ان يسقطا كما في النصين لان احدهما خطا وهو لا
يدري فوجب العمل من وجه وسقوطه من وجه فقلنا للمجتهد ان يعمل باي
بشهادة قلبه لان لقلب المؤمن نورا يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه
كما اشار النبي صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه
الترمذي ثم اذا عمل باحدهما بالتحري ليس له ان يعمل بالاخر لصيرورة الذي
عمل به هو الحق عند الله والاخر في الظاهر ولا يجوز له ان يعمل به الا بدليل
خرق التحري كان تبين نص بخبر او لظهور خطائه حيث اجتهد في المنصوص
عليه واذا لم يقع حاجة الى العمل يتوقف فيه وقال الشافعي يعمل بايهما
شاء من غير تحري وقد صار في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان عن اصحابنا
في مسئلة واحدة واشكلت في وقت احدهما صحيحة والاخر باطلة ولكن
لم تعرف الاخيرة منهما فدفع العمل الى القياسين صحيحا بل الحق عند الله
واحد كما عليه اهل السنة والجماعة فالجمع بينهما في العمل جمع بين
الحق والباطل وهو حرام بعينه وقول الصحابي بعد السنة قبل القياس
كالقياسين فلا يصار عنهما الى القياس اي قولهما اما يكون فيما يكون
فيه الراي والا ففيما يمكن حكم تعارضهما ان يرجح احدهما بطريقه وان
لم يكن مرجح عمل بايهما شاء لا انه صار الى القياس لان عملهم عن راي
لانهم لما لم يتحاجوا بالسمع ظهر انهم اختلفوا عن اختلاف راي فكان اي
في النزاع لا القياس وصار قولاهما كقياسين تعارضا ولا مرجح في ذلك

يعمل بايهما شاء ولكنا هنا فان قيل جاز ان الوصول الى القياس ظهر لنا
قياس آخر غيرهما قلنا قد مر ان اجتهاد الصحابي مقدم على اجتهاد
غيره فيكون كالدليل الراجح بالنسبة الى المرجوح فالقياس الثالث محكوم
بمرجوحيته بالنسبة الى القياسين الذين هما فوقه لانهما فلا يجوز ان يعمل به
اصلا وايضا يكون الحاصل انهم اجمعوا على القولين فلا يجوز احداث
ثالث فلا فائدة في المصير الى القياس عند تعارضهما ولا مرجح غيره واقع
بل الواقع الاطلاقات المشهورة في الكتب انه لا يصار في معارضتهما الى القياس
بل يعمل بايهما شاء ذكره للصف والجمع في العامين بحمل كل على
بعض كما قيل المشركين لا يقتلوا المشركين ولا مرجح لحمل الاول على الحربيين
والثاني على المستامنين او على المقيد اي على قيد غير قيد الآخر كما اذا لم يكن ذا
ذمة في الاول واذا كان ذا ذمة في الثاني وكذا الجمع في الخاصين بحمل كل
قيد غير قيد الآخر او حمل احدهما على المجاز والآخر على الحقيقة وفي
العام والخاص ولا مرجح للعام على الخاص موجود كاخراج من تخصيص
والا الخاص اي ولا مرجح له على العام لو اوجد دلى اباحة اي اخراج
منهما ان الخاص اي فالعمل به في محله الخاص بنفسه وبالعام اي والعمل
به فيما سواه اي سوى محل الخاص فيخرج الخاص منه اي من الجمع
بين العام والخاص على هذا الوجه وهو تخصيص العام به اي بالخاص
مع اختلاف الاعتبار لانه على الشافعية تخصيص العام بالخاص
وعلى الحنفية حمل لدفع التعارض اذا تعذر الترجيح ومعرفة التاريخ
العلم وبتلك ال اي الجمع نقدم الجمع بين العام والخاص على الترجيح
عند الحنفية لقولهم الاعمال اولى من الاهمال وهو اي الاعمال
في الجمع بين العام والخاص كما هو غير خاف لا في ترجيح احدهما
على الآخر فان فيه ابطال الآخر لكن لا يستقيم اخذ قد [illegible] على عدم

افراد

افراد تقدم الجمع على ترجيح احدهما فقد تقدم عام استتر هو الذين
هو البول على خاص شرب العرنيين ابوال الابل المفصح به في حديثهم
ويقدم تخريج الحديثين في آخر البحث الرابع من مباحث العام لمرجح التحريم
لشرب ابوال الابل وهو ابو حنيفة رحمه الله تعالى مع امكان حمله اي عام استتروا
البول على ما سوى بول ما يوكل كما ذهب اليه محمد مطلقا محمد رحمهما
الله او للتداوي فقط كابي يوسف رحمه الله وعام ما سقت اي فيما
سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر على خاص الاوسق اي ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة وتقدم تخريج الحديثين الجليلين تنصيص
السنة بالسنة لمرجح الوجوب للعشر في كل ما سقت السماء او سقي بنضح قل
او كثر وهو ابو حنيفة مع امكان نحوه اي حمل ما سقته السماء على ما كان
خمسة اوسق فصاعدا كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد وغيرهما
وكيف تقدم الجمع مطلقا على اعتبار الراجح منهما في تقديمهما الجمع مطلقا
عليه مخالفا لما عليه ما اطبق عليه العقول من تقديم المرجوح على الراجح وظاهر
ان هذا بيان لمخالفته لا لما اطبق والا لكان الوجه التقليب مع انه قد كان
من الاولى فتاويل اخبار الآحاد معارضة المعارضة ظاهر الكتاب
عند تقديم الكتاب عليها ليس منه اي الجمع بين المتعارضين
ظاهرا بل بالمتحتان محكا للتقديم للكتاب عليها وقولهم اي
الحنفية في تقديم النص على الظاهر تعارضا فيما وراء الاربع من النساء
بملك النكاح للاحرار اي قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر
في حل الاكثر من الاربع ومثنى له اي قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه نص على قصر الحل على الاربع فيرجح
النص على الظاهر ويحمل الظاهر عليه اي النص اتفاق منهم اي الحنفية
عليه اي نفي الجمع بعد الترجيح وعلى تاويل المرجوح بعد تقديم الراجح لحمله
على معنى الراجح وليس هذا جمعا فان الجمع ان يحمل كل على بعض وفيه عدم

اعمال الراجح في جميع معناه وليس كذلك بل اعمال الراجح ونفي النفي في
كل معناه وهو نقض الحمل على الاربع ثم او حمل المرجوح وهو الظاهر وعلى هذا
بين قال المصنف ولو رضا الفوائي الحنفية هذا الاصل عنهم وجعلوا الجمع
قبل الترجيح حتى يصار اليه مع ان احدهما راجح او عرف تاخره نسخه
لان هذه الاصول ليس الا من تصرفات العقول ولكل احد ان يبدي
وجها عقليا ويعمل به ويدفع غيره ان امكنه كما ذكرنا وقولهم
الاعمال اولى الخ ان اريد مع المرجوحية معناه لانه نقض الاصول ومكابرة
العقول وان اريد عند عدم الرجحان فيقدم على المصير الى ما ذهبنا
نعم ذكره المصنف هنا والذي في الميزان ان المخلص من التعارض
من وجهين احدهما ما يرجع الى الركن بان لم يكن بين الدليلين
مماثلة كنص الكتاب وخبر المتواتر مع الخبر الواحد والقياس او خبر الواحد
مع القياس لان شرط قبول خبر الواحد والقياس ان لا يكون ثمة
نص من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بخلافه وكذا اذا كان لاحد
الخبرين من الاحاد او لاحد القياسين رجحان على الاخر بوجه من وجوه
الترجيح لان العمل واجب عند عدم التيقن بخلافه ولا عبرة
للمرجوح بمقابلة الراجح ولكن هذا انما يستقيم بين خبر الواحد وبين
القياس بين لان كلا منهما ليس بدليل موجب العلم وانما يوجب الظن
او علم غالب الرأي وهذا يحتمل التزايد من حيث القوة بوجوه الترجيح فاما
بين النصين كتابا او سنة متواترة في حق الثبوت فلا يتصور الترجيح
لان العلم بثبوتهما قطعي والعلم القطعي لا يحتمل التزايد في نفسه من حيث
الثبوت وان كان يحتمله من حيث الجلاء والظهور الا اذا وقع التعارض في موجبها
بان كان احدهما محكما والاخر فيه احتمال فالمحكم اولى وثانيهما ما يرجع
الى الشرط بان لا يثبت التنافي بين الحكمين ويتصور الجمع بينهما لاختلاف المحل والحال
والتقييد والاطلاق والحقيقة والمجاز واختلاف الزمان حقيقة او دلالة وبيانه

ان النفيين اذا تعارضا ولم يكن احدهما خاصا والاخر عاما فاما ان لا يكون بينهما زمان
يصلح النسخ فيه كالخاصين فيحمل احدهما على قيد او حال او محتمل بالمكن وفي العامين
من وجه ليحمل على وجه يتحقق الجمع بينهما وفي العامين لفظا يحمل احدهما
على البعض والاخر على بعض اخر او على التقييد والاطلاق واما ان يكون بينهما زمان
يصلح النسخ فان كان المكلف يتمكن من الفعل والاعتقاد او من الاعتقاد لا غير
على الاختلاف فيه فيمكن العمل بالطريقين بالنسخ بالتخصيص والتقييد والحمل
على المجاز في العامين والخاصين فاصحاب الحديث العمل بطريق التخصيص
والبيان والمعتزلة بالنسخ اولى ومشايخنا واختار ابو منصور الماتريدي ان ينظر
الى العمل الامة في ذلك فان حملوه على النسخ ثبت العمل به وان حملوه
على التخصيص يجب العمل به وان لم يعرف عمل الامة في ذلك على احد
الوجهين او استوى عملهم فيه بان عمل بعضهم على احد الوجهين
والبعض على الوجه الاخر ويرجع في ذلك الى شهادة الاصول فيعمل
بالوجه الذي شهدت به وان كان احدهما خاصا والاخر عاما فان عرف
تاريخهما وبينهما زمان يصح فيه النسخ فان كان سابقا والعام
متاخرا نسخ الخاص به وان كان العام سابقا والخاص متاخرا نسخ
العام بقدر الخاص ويبقى الباقي وان وردا معا او كان بينهما زمان
لا يصح فيه النسخ يبني العام على الخاص فيكون المراد من العام
ما وراء المخصوص وهذا مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه
من ديارنا وقالت الشافعية يبنى العام على الخاص في الفصلين حتى
ان الخاص السابق يكون مبينا للعام اللاحق فيكون المراد من العام
ما وراء قدر المخصوص بطريق البيان وعلى قول مشايخ سمرقند الجواب
فيه كذلك اذا لم يكن بينهما زمان يصلح للنسخ لانه لا يندفع التناقض
الا بهذا الطريق فاما اذا كان بينهما زمان يصح فيه النسخ قالوا يتوقف

في حق الاعتقاد ويعمل بالنص العام لعمومه ولا ينبني علي الناس وتوجيه
هذه الاقوال مذكورة فيه فليراجعه من اراد ذلك ومنه اي التعارض
صورة في الكتاب التعارض ما اي الذي بين قراتي اية الوضوء من الجر
لابن كثير وابي عمرو وحمزة والنصب للباقين في ارجلكم من قوله
وامسحوا بروسكم وارجلكم المقتضيين مسحهما اي الرجلين كما ظاهر
قراة الجر وغسلهما كما هو ظاهر قراة النصب فيتخلص من هذا التعارض بان يجوز
مسحهما المجاز باسم المعنى المقدر الدال عليه الواو عن الغسل كما في
قول الشاعر قالوا اقترح شيا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد والعطف فيه اي الغسل على
علي روسكم ولعل فايدته التحذير من الاسراف المنهي عنه اذ غسلهما
مظنة له لكونه بصب الماء عليهما فعطفت علي الممسوح لا ليمسح بل للتنبيه
علي وجوب الاقتصاد فكانه قال اغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها
بالمسح وانما قلنا يجوز مسحهما عن غسلهما للتواتر الغسل عنه صلي الله عليه
وسلم لهما اذ قد اطبق من حكي وضوءه من الصحابة وهم قريب من ثلاثين
علي انه علي غسله صلي الله عليه وسلم رجليه بل يزيدون علي ذلك وقد
اسعف المصنف بذكر اثنين وعشرين منهم في فتح القدير عثمان رواه البخاري
ومسلم علي رواية اصحاب السنن وعائشة رواه النسائي وغيره ابن عباس
والمغيرة رواه البخاري وغيره وعبد الله بن زيد رواه السنة وابو مالك الاشعري
وابو هريرة وابو امامة من الرواة ابن عاذب رواه احمد وابو بكر رواه البزار
وايل بن حجر رواه الترمذي وانس بن مالك رواه ابن حبان وانس رواه الدارقطني
وابو ايوب الانصاري وابو كاهل وعبد الله بن انيس رواه الطبراني والمقدام
بن معدي كرب وكعب بن عمرو اليامي والربيع بنت معوذ وعبد الله
بن عمرو بن العاص رواه ابو داود وعبد الله بن ابي اوفي رواية ابو يعلي وعمر

حكاه

٣٤٣٢

حكاه ابن زيادة علي هولاء رواه عمر رواه عبد بن حميد وابن عمر وابي بن كعب رواه ابن
ماجه ومعاوية رواه ابو داود ومعاذ بن جبل وابو رافع وجابر بن عبد الله رواه
بن عمرو الانصاري وابو الدرداء وام سلمة رواه الطبراني وعمار رواه الترمذي
وابن ماجه وزيد ابن ثابت رواه الدارقطني فبلغت الجملة ابن ثلاثين وباب
الزيادة مفتوح للمتتبع ثم المراد لاتفاق الجم الغفير الذي يمنع العقل تواطيهم
علي الكذب من النقل من الصحابة علي نقل غسلهما عنه صلي الله عليه
وسلم ثم اتفاق الجم الغفير الذين هم بهذه الصفة من التابعين علي
نقل ذلك عن الصحابة وهلم جرا الي النا وليس معني التواتر الا هذا
وبواترته اي ولتوارث غسلهما من الصحابة اي لاخذنا غسلهما عمن يلينا وهم
ذلك عمن يليهم وهكذا الي الصحابة وهم اخذوه بالضرورة عن صاحب
الوحي ولا يحتاج الي ان ينقل فيه نص معين ثم النسخ في المسح القدر المقدر
لهما في الاية بعد اتفاق فتعين بجوازه فيهما عن الغسل لامكانه والحاد الدليل
اليه والعطف اي الحاجة من المجاورة اي عن جر الارجل بالمجاورة لقوله
بروسكم اذ ليس الجر بها فصيحا اي ثابتا لم يات في القران ولا في كلام فصيح
بتقارب الفعلين اي امسحوا واغسلوا وفي مثله اي تقارب الفعلين
الفعلين يحذف العرب الفعل الثاني ويعطف متعلقه علي متعلق الفعل
الاول كانه اي متعلق الفعل الاول متعلقه اي الفعل الثاني كقولهم
متقلدا سيفا ورمحا وعلفتها تبنا وماء باردا اي الاصل ومتقلدا رمحا و
سقيتها ماء باردا فحذف وعطف متعلقهما ما قبلها والاية من هذا القبيل اي امسحوا
بروسكم واغسلوا ارجلكم فحذف اغسلوا وعطف متعلقه وهو ارجلكم علي
متعلق الاول وهو بروسكم فبعد الاعتقاد من المناقشة في كلام لم يات في القران
ولا في كلام فصيح وقد وقع في نحو قوله تعالي عذاب يوم اليم وجحر ضب خرب قراة
حمزة والكسائي الي غير ذلك وفي انه خوف الاحتياط في النظر ابن الملك ... بل يغني

مقارنا معنى يحاملا وعلقتها معنى للتهمة وانتزم على هذا صحة علقتها مانذا وبينا
لما الزم به لقول طرفة لما اسبب يرشي بالماء والنجم علما منه وهو حجة انفصال الذي لا
يفيد هذا منه ما نشده من الخروج عن الجادة في القران الا في اتحاد اعرابهما
اي الا اذا كان اعرابا المتعلقين المتعاطفين من نوع واحد كما ذكر في علقتها وسقيتها
وليت الاية منزلة على المحذوفية اعراب المتعلقين المتعاطفين هو مختلف
فيهما الا انه على ما ذكر يكون الارجل منصوبة لانها معمول اغسلوا المحذوف
فحين تركه اي الجر الذي هو لتنكل لا عراب الروس فما يخرج جرها عن
الجوار نحو جحر ضب خرب فاهرب منه وقع فيه وما قبل اي وما التلويح علاوة
على ما تقدم اولا في الغسل حجر زيادة اذا لا اسالة وهي معنى الغسل
بلا اصابة وهي معنى المسح فينظم اي الغسل المسح غلطا بل في تامل
لان الغسل لا ينتظم وانما ينتظم الاعم المشترك بينهما وهو مطلق الاصابة
وهي لا تسمى مسحا اذ الحصل سيلان ولا حصل الغسل فيهما اي الرجلين
بالعطف على وجوهكم في القراتين وقد كان حق النصب كما هو احدهما الكون
المعطوف عليه كذلك لكنه كما قال والجر لا رجلكم للجوار لو وسكم عوض بانه
اي الجر فيهما بالعطف على رووسكم والنصب بالعطف على المحل اي محل رووسكم
كما هو اختيار المحققين من النحاة لان محل النصب ويترجح هذا بانه اي العطف
على المحل قياس مطرد نطهر في الفصيح والاعراب شايع مستفيض مع ما فيه
من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي لا الجوار فانه
في العطف شاذ ان الحمل على الشايع المطرد حيث امكن مقدم على الشاذ ومنه
ما يجي في قراتي السبعة في يطهرن لحمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي عباس من
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الا انغسة من قربا بهن الى الغسل والتخفيف
فيه للباقين لا تقربوهن قربانا الى الطهر اي الانقطاع فيحمل قربانا نهي
قبله اي الاغتسال بالحل الذي انتهى بما عرضه من الحرمة فيحمل ذلك

اي

ذلك اي فيتخلص من هذا التعارض بحمل قراة التشديد على ما دون الاكثر من مدة
الحيض الذي هو العادة لها تاكيد جانب الانقطاع به وانما يقوم مقامه
على تقدير عدمه لتوهم معاودة الدم فانه ينقطع تارة ويسيل اخرى
والوقت صالح له وهذه اي قراة التخفيف عليه اي الاكثر مدة الحيض
لان الانقطاع بيقين وحرمة القربان انما كانت باعتبار قيام الحيض فلا
يجوز تاخيرها الى الاغتسال لا داية الى جعل الطهر حيضا وابطال التقدير
الشرعي ومنع الزوج من حق القربان بعد العلة المنصوص عليهما وهو الاذى
والكل غير جايز فان قيل انما يتم هذا التخلص ان لو قرئ فاذا طهرن
بالتخفيف كما قرئ اذا يطهرن بالتشديد ليكون التخفيف موافقا للتخفيف
والتشديد موافقا للتشديد يلم يقرا فيثبت ان المراد الجمع بين الطهر
والاغتسال بالقراتين اجيب بالمنع وليس المراد الجمع بينهما فيما لما ذكرنا
من اللازم الممنوع فيحمل فاذا تطهرن في حق يطهرن بالتخفيف على طهرن
بالتخفيف ايضا وتطهرن بمعنى طهرن عن تكلف فان تفعل يجي بمعنى
تفعل من غير ان يدل على صنع كتكبر وتعظم في صفات تعالى اذ لا يراد
صفة يكون باحداث الفعل وتبين بمعنى بان وتطهر يجب افظة على حقيقة يطهرن
بالتخفيف فاورد يلزم من هذا تعميم المشترك ان كان يطهرن حقيقة في
الانقطاع كما في الاغتسال والجمع بين الحقيقة والمجاز ان كان مجازا في الانقطاع
ودفع بالمنع لان ارادة الانقطاع حال اختيار المصنف التخفيف وهو في هذه الحالة
ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال حال اختيار التشديد وهو في هذه الحالة
ليس له معنى غيره والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقرا بهما في حالة واحدة فلا جمع
بينهما لان من شرطه اتحاد الحالة فلم يوجب فكلاهما اي الحملين المذكورين خلاف
الظاهر كما ترى لكنه اي حمل قراة التخفيف على مجرد الانقطاع على الاكثر
اقرب من حملها على الاغتسال اذ لا يوجب حملها على ذلك تاخير الروح

في الوطي بعد القطع بارتفاع العارض المانع من ذلك هو الحيض مع قيام الحل الاصيل الثابت قبل عروض هذا الحرم بخلاف حلها على الاجنبي
وهو الحل الاصيل الثابت قبل عروض هذا الحرم بخلاف حلها على الاجنبي
فانه يوجب ذلك فالقول بان ذاك المحل متعين احق من انه اقرب لم هذا
جمع من قبل الحال كما سيفصح به المصنف رحمه من ان اللغو في اليمين وهي
عند اصحابنا احد الحلف على امر يظن بانه كما قال وهو بخلافه وعند
الشافعي واحمد في رواية كل يمين صدرت من غير قصد في الماضي وفي
المستقبل تفيد احداهما المواخذة بالغموس لانها المكسوبة والاخرى
اي لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
عدمه اي ان لا يواخذ بالغموس اذ ليست الغموس معقودة لان العقد
ما يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه وتلغو الثلث باللغو فيكون
اللغو الخالية عن الفايدة اللغو بهذا المعنى ثابت قال تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما وباللغو مروا كراما فدخلت الغموس في هذه
الاية في اللغو لعدم الفايدة التي بقصد اليمين لها شرعا وهي تحقيق
البر والصدق في الغموس اذ لا يتصور فيها فلا يكون مواخذا بها
وخرجت الغموس منه اي من اللغو في الاية الاخرى ودخلت في المكسوبة
لشمول الكسب اياها اي الغموس فيكون مواخذا بها وافادت هذه
الاية الاخرى ضده حكم اللغو وهو المواخذة للكسب ايلان حكم اللغو
عدم المواخذة فهو اي اللغو هنا السهو فتعارضتا في الغموس والمخلص
من هذا التعارض عند الحنفية بالجمع بينهما بان المراد بالمواخذة الثابتة
للغموس في الاية الاولى المواخذة الاخروية وهي العقاب وفي الثانية اي
والمراد بالمواخذة المنفية عن الغموس في الاية الثانية المواخذة الدنيوية
بالكفارة فتغايرت المواخذتان فلا تعارض او المراد باللغو في الايتين
الخالي عن القصد وبالمواخذة فيهما اي الايتين المواخذة الاخروية و

والغموس في المكسوبة لا في المعقودة والاية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس
والاية الثانية ساكتة عن الغموس وهي اي الغموس ثالثة وعلى هذا مشى صدر الشريعة
فان قيل قوله تعالى فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي
في الدنيا المختصة بالاخرة انما هي المواخذة التي هي بعقاب وجزاء الاثم اجيب
بلازم هو بل هو بيننه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي يواخذكم في
الاخرة بما عقدتم اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فطريق دفعه
اي الفعل الذي هو المواخذة على المعقودة الحنث فيما لا يجب فيه الحنث
وستره اطعام عشرة مساكين الخ وكذا فيما يجب فيه الحنث قال المصنف ووجه
المواخذة في هذه ما يتضمنه من سوء الادب على الشرع فانه لما حرم تعالى
الجزاء لعشرتها نقد بالغ بالمكابرة على قصد المخالفة فان لم يفعل حتى سلم
من اسم ارتكاب النهي التي بقي عليه اقدامه على اليمين على فعل ما نهي
عنه تدفع الله عنه كرما وفضلا بالكفارة وصار الحاصل من الايتين
اثبات المواخذة على الغموس والمنعقدة في الآخرة ثم دفع المواخذة عن
المنعقدة بشرع الكفارة فبقيت الغموس مسكوتا عنها من ذلك فلم يشرع
الكفارة فيه واقع ستاره واصح الاول الاولى اي القايل بان المراد المواخذة
في الاولى الاخروية وفي الثانية الدنيوية فلا يكون الغموس منعقدا بين
ابني اللغو والمنعقدة بل للمفهوم من لا يواخذ بكذا لكن يواخذ بضد لعدم
الواسطة اي كون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما كما في التلويح فلو كانت
المواخذة فيهما الواحدة الاخروية لزم كون المواخذة بنفي الايتين واحدا فلزمت
وهذا الذي هو الوجه على ان المراد المواخذة الاخروية فالموعد للمواخذة مطلقا
متعقبة كانت او كفارة فلا نزاع لا يمكن دخول الغموس في اللغو لانها كبيرة محضة نطق
الحديث الصحيح بها واليمين اللغو ليست كذلك ولا في المعقودة لان موجبها الكفارة
في الغموس لما اخرج احمد بن الصالح ابي عبد الهادي بخوجة عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم خمس ليس لهن كفارة وذكر منهن يمين صابرة يقتطع بها
مال امرئ مسلم بغير حق ذلك وكل من قال لا كفارة في الغموس لم يفصل بين اليمين الصابرة
اي الصبورة على مال كذبا وبين غيرها وفي المغني رسالة انها اي يحبس عليها
اي محبوس وعند الشافعي المراد بالمواخذة فيهما اي الايتين المواخذة الدنيوية
وهي اي الغموس عنده داخلة في المعقودة بناء على حمل العقد على عقد القلب
كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى كما هي داخلة في المكسوبة
فلا تعارض ودفعه اي دخولها في المعقودة كما اشار اليه غير واحد بان
حقيقة العقد بغير القلب اي بانه فيه عدولا عن الحقيقة بغير ضرورة لان
العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما
فيه من ربط احد الكلام بالآخر وارتباط الكلام بجعل الحكم ان
الكلام واحدا وعزم القلب لا يرتبط بشيء لانه وجوب لا يوجب حكما
فاطلاق اسم العقد عليه مجاز لانه سلب العقد فلا يكون الغموس معقوده
حقيقة بل مجازا ثم دفعه مستندا جزء ذلك بالمعقول بانه اي العقد
اعم من ان يكون في الاعيان او المعاني فسند الى الاعيان فيراد به
الربط لبعضها البعض والى القلب بعزمه اي فيراد به عزم القلب وكثر
اطلاق عزم القلب على هذا المعنى في اللغة وفي التلويح على ان عقد
القلب واعتقاده بمعنى ربط وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من
العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء واجيب بان العقد
بمعنى الربط وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في
يكون الحكم في المستقبل لارتباطهما كما يدل عليه قوله تعالى اوفوا بالعقود لان الامر
بالايفاء لا يصح الا لما الحكم في المستقبل فلا يصار الى غيره الا عند تعذره ولم يتعذر
بل الاولى في الجواب ان يقال الظاهر ان المراد بالمواخذة في الاية الاولى المواخذة الاخروية
ان الاضافة الى كسب القلب كما اشار اليه صدر الشريعة اذ لا عبرة بالقصد عند

في المواخذة الدنيوية بحمل الصور كلها في حقوق العباد فلا اعتبار اليها عند عدم الدليل
على ان الغموس كبيرة محضة لا تناسب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة
فاندفع رد ذلك في حقوق الله تعالى لانها الحقوق الدائرة بين العبادة العقوبة
وقال غير واحد من المحققين لانهما مطلقة والمطلقة ينصرف الى الكلام في
الاخروية هي الكاملة لان الاخرة خلقت للجزاء كما يشير اليه قوله تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت فيجازى فيه على وفاق اعمالها بخلاف الدنيا فانها
دار الابتلاء تتواخذ فيها المطيع بجناية نعلى وقد ينعم العاصي لما استدراجا
على ان المواخذات في الدنيا شرعت باسباب فيها نوع ضرر يكون زواجر
عنها للمصالح فلا تمحض فواحده لحق الله ولما تمحض في الاخرة فلم يكن الحكم
الثابت في الاخر فبطل التدافع وهذا الجمع بين مضمون هاتين الايتين
جمع من قبل الحكم باختلاف فيهما ومنه اي الجمع من قبل الحكم وهو بعيد
اي الحكم بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر
كقسمة المدعى بين المدعيين اي مدعي كل منهما اياه كما الحجة وما قيل من قبيل
هذا الجمع وهو الجمع في قراءتي التشديد والتخفيف في حتى يطهرن وهو من قبيل الحال فلا
فتحمل احداهما على حالة والاخرى على حالة كما رايت وعبر عنه صدر الشريعة
بالمحل ويكون الجمع بينهما من قبل الزمان صحيحا بحمل التاخر لاحدهما عن
الاخر كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا فان بينهما تعارضا في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وجمع الجمهور
بينهما بان واولات الاحمال الاية بعد والذين يتوفون الاية كما صح عن ابن مسعود
وتقديم خبر في البحث الخامس في التخصيص يكون من قبل الزمان حكما كالمحرم
اي كتقديمه على المبيح اذا عارضه اعتبارا له اي المحرم متاخرا عن المبيح كيلا
يتكرر النسخ على تقدير كون المحرم مقدما على المبيح بناء على اصالة الاباحة في المحرم

لم يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح لا يكون نسخا للمحرم بخلاف تقديم كون المحرم
متاخرا على القول باصالة الاباحة فانه لا يتكرر النسخ لان المبيح وارد لابقائها ح والمحرم
ناسخ لها والاصل عدم التكرر ويتفرع على اصالة الاباحة المسئلة الثانية وهي مسئلة المعترك
حق فصل الحاكم من البحث والتحري ولطلب المرجح ولانه اي تقديم المحرم على المبيح الاحتياط
وهذا ينعدم في المبيح والاخذ بالاحتياط اصل في الشرع ذكره شمس الائمة السرخسي
وعن ابي ابان وابي هاشم انهما يتطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة
كالغرقى اذا لم يتقدم بعضهم على البعض ثم من امثلة هذا ما ورد في تحريم الضب
واباحته ففي سنن ابي داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل
لحم الضب وروى احمد والطبراني وابو يعلى والبزار رجال الصحيح عن عبد الرحمن
بن حسنة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فنزلنا ارضا
كثيرة الضباب فاصبنا منها فذبحنا فبينا القدور تغلي بها اذ خرج علينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان امة من بني اسرائيل فقدت واني
اخاف ان يكون هي فاكفئوها فكفيناها وانا لجياع وروى الجماعة الا الترمذي
عن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم قدم اليه ضب فاهوى
بيده اليه فقيل هو الضب يا رسول الله فرفع يده فقال خالد احرام
يا رسول الله قال لا ولكن لم يكن بارض قومي فاجدني اعافه قال خالد
فاجتررته فاكلته ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر فلم ينهني
فتعارض المحرم والمبيح فجعلنا المحرم اخرا لما قلنا من تقليل معنى
النسخ والمبيح له كالطحاوي في شرح الاثار محجوج بهذا ولا يتقدم ان نثبت
لامر عارض على النفي لما ذهب اليه الكرخي واتباعه من المعتزلة الا ان كان النفي
لا يعرف بالدليل بل كان بالاصل اي بناء على العدم الاصلي فان الاثبات يقدم
عليه ح كرقة مغيث زوج بريرة لان عبديته كانت معلومة فالاخبار بها اي
لعبديته كما في الصحيحين عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم

جزءا

٣٣٢٦

جزءا وكان زوجها عبدًا بالاصل اي بناء على ان رقبته ثم تغيره هذا نفي لا يدرك
عيانا بل علما كان له بقوتها فالاخبار بحريته كما في الكتب الستة انه كان
حرا حين اعتقت اثبات لامر عارض على ما ثبت له اولا من الرقبة فيقدم
عليه لاشتماله على زيادة علم ليست في النفي المذكورة فلا جرم ان ذهب اصحابنا
الى اثبات خيار العتق لها عبدا كان زوجها او حرا خلافا للشافعي فيما
اذا كان حرا خلافا لهم بل اذا كان حرا فان كان النفي من جنس ما يعرف
بدليله تعارضا اي الاثبات والنفي لتساويهما وطلب الترجيح لاحدهما بوجه اخر
كالاحرام في حديث ميمونة رضي الله عنها اي ما في الكتب الستة عن ابن
عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم زاد
البخاري وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف وفي رواية النسائي تزوج
نبي الله ميمونة وهما محرمان فانه نفي لامر عارض وهو الاحرام على الاصل الذي
هو الحل بدليله على محسوس من التجرد ورفع الصوت بالتلبية ففي رواية
مسلم وابن ماجه عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة ان النبي صلى الله عليه
وسلم تزوجها وهو حلال قال وكانت خالتي وخالة ابن عباس وزاد فيه
ابو يعلى بعد ان رجعنا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن
ابي رافع تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها
وهو حلال وكنت الرسول بينهما فرجح نفي ابن عباس على اثبات بن الاصم
وابي رافع بقوة السند وخصوصا بالنسبة الى حديث ابي رافع فقد قال
الترمذي لا نعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر الوراق عن ربيعة عن سليمان
بن يسار قال ابن عبد البر وهو غلط منه لان سليمان ولد سنة اربع
وثلاثين ومات ابو رافع قبل عثمان بسنتين وكان قتل عثمان
في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ولا يمكن ان يروي عنه قال شيخنا الحافظ
رواه الطبراني من طريق بن سلام ابي المنذر عن مطر موصولا لكنه خالف في اسناده

نقال عن عكرمة عن ابن عباس توهم ابن وجهين والمحفوظ عن ابن عباس
تزوج النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم انتهى وقد ضعفه يحيى بن سعيد
واحمد قال الطحاوي لا تجب حجيته عندهم بضبط الرواية وفقههم وخصوصا
بن عباس اذ ناهيك به نباهة وضبطا واتقانا واذا قال عمرو بن دينار
الزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه اتجعله مثل ابن عباس
وقال الطحاوي الذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوج بها وهو محرم
اهل علم وثبت من اصحاب ابن عباس مثل سعيد بن جبير وعطاء وطاوس
ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم فقهاء والذين نقلوا عليهم
عنهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله ابن ابي نجيح وهؤلاء ائمة
ليعتد برواياتهم الى غير ذلك لهذا ان المثبت الى الحل اللاحق للاحرام
واما على ارادة الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات اي ما في موطا
مالك عن سليمان بن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول
الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج وفي معرفة الصحابة
للمستغفري قبل ان يحرم فابن عباس مثبت ويزيد بن الاصم ناف فيترجح
حديث ابن عباس بان المثبت يترجح المثبت على النافي ولو عارضه
اي النفي يزيد اثبات ابن عباس بكون نفي يزيد مما يعرف بدليله لان حالة الحل
تعرف بالدليل ايضا وهو هيئة الحلال فيما قلنا اي فليترجح حديث ابن عباس
بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي ومزيد ضبطه فيترجح قول اصحابنا بالجواز
عقد نكاح المحرم والمحرمة حالة الاحرام على قول الائمة الثلاثة بعدم الجواز
ويعرف من هذا ان النافي راوي الاصل اي الحالة الاصلية المروي عنه بالنسبة
الى المثبت هو الراوي للحالة العارضة على تلك الحالة الاصلية اه فان قلنا اي كون
النفي بناء على الدليل وكونه بناء على العدم الاصلي كحل الاصل الطعام وطهارة الماء

كان كلا منهما انه يعرف بالدليل بان ذبح شاة وذكر اسم الله عليها او غسل
ثوبا بالماء او ملابس الدين به اثر نجاسة وملاه باحدهما ولم يغب عنه اصلا
ولم يشاهد وقوع نجاسة فيه والاصل بان يعتمد على ان الاصل في المذبوح
الحل ولم يعلم ثبوت حرمة فيها وفي الماء الطهارة ولم يعلم وقوع نجاسة فيه
فلو تعارض الاخبار اي خبار ما لا الاخبار بحرمة ونجاسة وبعضها اي بالحل في الطعام
والطهارة في الماء ان تعذر السؤال للمخبر عن مستنده لان الاستصحاب وان لم
يصلح دليلا يصلح مرجحا فيترجح الخبر النافي به والا اذا لم يتعذر السؤال للمخبر عن
مستنده سيل المخبر عن مبناه اي مبناه خبره فيعمل بمقتضاه فان تمسك المخبر
بظاهر الحال من الاصل في الشاة الحل وفي الماء الطهارة ولم يعلم بها فيها لحرمة
نجاسات اولى لا انه خبر عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان تمسك بالدليل كان
مثل الاثبات فيقع التعارض فيجب العمل بالاصل لما ذكرنا ومثل الحنفية
في الاصول اذا لم يكن بعدهما دليل يصار اليه بسور الحمار اي البقية من الماء
الذي شرب منه في الاناء لتعارض في حل لحمه وحرمته المستلزمتين لطهارته
او سوره ونجاسته الاثار ففي الصحيحين عن جابر نهى النبي صلى الله عليه
وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر والنهي عنها يدل على تحريمها وحرمة النهي مع صلاحية
المحل اذا لم يكن للكرامة اذا اي النجاسة ووجهها من هذا القبيل فيكون نجسا
لانه اذا كان نجسا كان لعابه نجسا لانه يتحلب من اللحم وهو يخالط الماء فيكون نجسا وفي
سنن ابي داود عن غالب بن ابجر قال اصابتنا سنة فلم يكن في مالي شيء اطعم
منه الا شيء من حمر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي
صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اصابتنا سنة ولم يكن
في مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت لحوم الحمر الاهلية فقال اطعم
اهلك من سمين حمرك فانما حرمتها من اجل جوال القرية وهذا يدل على
حلها واذا كانت حلالا كانت طاهرة واذا كانت طاهرة كانت سورها

ما لعمر انه اللعاب المختلط بطاهر فهو حديث المتوضي بماء ابي بسرة على ما كان
عليه من الوجود وطهارة ابي السور على ما كان عليه الماء قبل مخالطة اللعاب له
قال المصنف ولا يخفى انه اي تقرير الاصول حكم بعدم الترجيح لكن رجحت الحرمة
على الاباحة اذا تعارضتا كما تقدم انفا فينبغي ان يترجح هنا ايضا الجهة الموجبة
للنجاسة وكيف لا وحديث التحريم صحيح الاسناد والمتن لا اضطراب فيه
وحديث الاباحة مضطرب الاسناد ذكره البيهقي ثم النووي ثم الذهبي فلم يوجد
ركن المعارضة على ان في دلالته على الاباحة مطلقا نظرا فان في القصة ما يشير الى اضطرارهم
ومن ثم قال البيهقي انه وان صح فانما رخص له عند الضرورة واما هو مصرح بجوازه
عن حديث التحريم فلم يصح معنا الاباحة مطلقا لكان باعثا للتحريم موجبا
للطهارة والاقرب في تقرير الاصول في هذا المثال لوجود التعارض
اللحم الى ذلك تعارض الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة
فيه لان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب في الاواني المستعملة ولا يحتاج
اليه في الركوب والحمل ولم يترجح الطهارة المتردد فيها اي الضرورة المسقطة
للنجاسة اذ ليس كالهرة في المخالطة حتى يسقط نجاسته كما سقطت نجاسة
الهرة لان الهرة تلج المضايق دونه ولا الكلب في المجانبة الغالبة حتى لا يسقط نجاسته
لانعدام الضرورة في الكلب دونه ولا النجاسة لما فيه من اسقاط حكم الضرورة بالكلية
واذا تعارض المظنونات قطعا وجب المصير الى الاصل فما كان طاهرا فلا يتنجس
ما لم يتحقق نجاسته واللبن يقتضي حرمة اللحم لبن فلا نحكم بطهارته ولا نجاسته
للماء الواقع فيه وعلى هذا اعتمد عليه شيخ الاسلام صاحب المبسوط تبعا لما كان
الكتاب لبيان اصطلاحي الحنفية والشافعية وما تقدم بيان اصطلاح
الحنفية فلا باس بذكر اصطلاح الشافعية تكميلا وحاصله على ما ذكر الامام الرازي
وغيره ان النقيضين المتعارضين تمام احدهما ان يكونا متساويين في القوة
بان يكونا معلومين او مظنونين وفي العموم بان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه

الآخر

٩٣٨

الآخر وههنا له ثلاثة احوال الاول ان يعلم تاخر ورود احدهما بعينه عن الآخر
فالمتاخر ناسخ للمتقدم اذا كان مدلوله قابلا للنسخ سواء كانا معلومين او مظنونين
آيتين او خبرين او احدهما اية والاخر خبرا عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس
وان كان غير قابل للنسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما ومن لم يجوز النسخ
عند اختلاف الجنس يمنع ورود هذا القسم والخاص ان حكمهما هنا الحكم الثاني ان يجهل
التاخر عنهما فان كانا معلومين تساقطا لاحتمال كل منهما ان يكون هو المنسوخ احتمالا
على السواء ووجب الرجوع الى غيرهما وان كانا مظنونين تعين الترجيح فيعمل بالاقوى
فان تساويا تخير المجتهد الثالث ان يعلم تقارنهما فان كانا معلومين وامكن
التخيير بينهما تعين القول به لانه تعذر الجمع ولا يترجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد
وانما يرجح الى الحكم بكون احدهما حاضرا او مبيحا او حكما شرعيا لانه يقتضي طرح
المعلوم بالكلية وهو غير جائز وان كانا مظنونين تعين الترجيح فيعمل بالاقوى
فان تساويا قوة فالتخيير ثانيهما ان لا يتساويا في القوة والعموم معا وهذا
له ثلثة احوال ايضا الاول ان لا يتساويا في القوة بان كان احدهما قطعيا
والآخر ظنيا فيترجح القطعي ويعمل به ان كانا عامين او خاصين او القطعي
خاصا والظني عاما فان كان والظني خاصا يرجح الخاص على العام ويعمل
بهما جمعا بينهما سواء علم تاخره عن العام ام لا لان الصحيح ان المظنون يخصص
المعلوم لان فيه اعمالا للدليلين اما الخاص ففي جميع ما دل عليه
واما العام ففي وجه فهو الافراد التي لم يخصص ومع التخصيص بعض الى
الغاء احدهما وهو الخاص واعمال الدليلين ولو من وجه اولى من
الغاء احدهما وفي شرح المنهاج للاسنوي نعم ان علمنا بالعام المقطوع
به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا يؤخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في
هذه الحالة نسخ لا تخصيص ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الثاني ان
يتساويا في القوة لا في العموم فان كانا عامين او كان احدهما اعم من الآخر

مطلقا عمل بالاخص سواء كانا قطعيين او ظنيين علم تقدم احدهما
على الاخر ام لم يعلم فان كان احدهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه
يصار الى الترجيح بينهما سواء كانا قطعيين او ظنيين لكن لا يكون الترجيح
في القطعيين لقوة الاسناد بل ترجح بكون حكم احدهما حظرا او شرعيا او مثبتا
والاخر اباحة او عقليا او اباحة ونحو ذلك وفي الظنيين يرجح لقوة الاسناد
الثالث والا ان يحصل بينهما تساو لا في العموم والخصوص ولا في القوة فان
كانا عامين واحدهما اعم من الآخر مطلقا عمل بالقطعي الا اذا كان
القطعي هو الاعم فانه يخص بالظني عند الاكثرين فان كان احدهما اعم
من الآخر من وجه صار الى الترجيح فيرجح الظني بما تضمن الحكم من كونه حظرا
او مثبتا او غير ذلك سواء علم تاخر القطعي عن الظني ام لم تقدمه ام جهل الحال
وان كان خاصين فالعمل بالقطعي مطلقا والله تعالى اعلم مسئلة لا تك
فيجري المتعارضين بين قولين ونفيه اي ولا يجري بين فعلين متضادين
لجواز كون الفعل المتضاد لغيره واجبا او مندوبا او مباحا في وقت وليس
كذلك في وقت آخر مثله من غير رفع وابطال لذلك الحكم اذ لا عموم للفعلين
ولا لاحدهما كصوم يوم فطر في مثله اي مثل ذلك اليوم بان كان الصوم
في صوم في يوم السبت والفطر في سبت آخر قال المصنف وهذا نفي من قول
عضد الدين وفطر في يوم آخر مثله قال استثناء من نفيه الى الآن دل على وجوب
اي ذلك الفعل عليه صلى الله عليه وسلم ونحوه اي او على ندبه او اباحته
وسببيته متكررا اي ودل مع ذلك على سببيته متكررا لذلك الوجوب او الندب بان
دل يوم السبت جعل سببا لوجوبه او ندبه فاتاخر ثبت التعارض بواسطة
هذه الدلالة فيكون فطره في يوم السبت الآخر بعد هذه الدلالة دليل
رفع ما وجب من صوم كل سبت وتقدمه الدلالة على الامة مثله
صلى الله عليه وسلم فيما عرفت فيه صفته بالفعل وقد فرض

انه دل

انه دل هنا على صفة الفعل في حقه وتكرره ثبوته في حق الامة على تلك الصفة ورد
الثاني والثاني وهو فطره ناسخ عن الكل لان فطره المتاخر مثبت لحكم تلك الدلالة المتقدمة
على الامة الفطر كان الصوم كان ثبتا ذلك فلهذا يلزم ان فطره المتاخر ناسخ عنه وعن
الامة الصفة المتقدمة منه وعن الكرخي وطائفة ان فعله الثاني نسخ عنه صلى الله
عليه وسلم فقط بناء على ان قوله لا يوجب في حق الامة شيئا به بدليل الوجوب
عليه ونحوه من الندب والاباحة ودليل التكرر يخصه ولا التعارض بين فعل النبي
صلى الله عليه وسلم عرفت صفته من وجوب او ندب مثلا في حقه وقول ينفي ذلك
كان يصوم يوم السبت ثم يقول صومه حرام فقل المختار من انه ان تاخر وجوبا
او غيره ولا بد من ان يدل على سببيته متكررا لوجوب ذلك الفعل ونحوه او لا فان
دليل سببيته متكررا والقول خاص به كقوله صوم يوم السبت حرام على نسخ عنه
المتاخر فيهما اي القول والفعل الآخر ولا معارضة فيهم اي في الامة فليس بانهم
بالعلم كما كان ثبت عليهم من الاتباع على الوجه الثابت في حقه والناسخ لم
يعرض سواه صلى الله عليه وسلم فان جهل المتاخر منهما اختلف فيه فقيل
لوصل بالفعل فيثبت الفعل على صفته على الكل اي فيلزم اي يستمر ما كان عليه
وعليهم وقيل يوخذ بالقول لخصه النسخ فيثبت ما فيهم اي يستمر عليهم مقتضى الفعل
من الاتباع على الوجه الذي عرف عليه وقيل يتوقف في حقه وهو المختار دفعا
للتحكم اي الترجيح بلا مرجح او جواز تقدم كل منهم وتاخره ثابت فالعمل عليكم في حقه ويثبت
ذلك الفعل فيهم اي على الامة على صفته لعدم المعارضة في حقهم وان كان القول
خاصا بهم اي الامة بان صام يوم السبت وقال لا يحل للناس صومه فلا تعارض
في حقه فكان له اي ما ثبت في حقه من وجوب او ندب او تكرير او اباحة او ثابت
عليه كما كان فيهم اي الامة المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر فهنا اقوال احدها
يوخذ بالفعل فيجب عليهم الصوم ثانيها يوخذ بالوقف فلا يثبت حكم فيهما
وهو المختار يوخذ بالقول فيحرم عليهم الصوم بوضعه اي القول لبيان المراد

ان القاعدة بنفس المتكلم وادلته اي ولانه ادل من الفعل على خصوص المراد وحيث
اي ولانه اعم دلالة اي اقوى بافراد دلالة اكثر ويدل على الوجود والمعدوم و
المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فان المحامل ولا يتم مثل ذلك في بعض الاحوال
بقرينة خارجية فيقع للخطابية كثيرا ويختص بالموجود والمحسوس لان المعدوم
والمعقول لا يمكن مشاهدتهما بل الفعل انما يدل على اطلاقه للفاعل
لا على وجوبه او ندبه او اباحته فان دل على الاقتدا اي على اقتدا غير الفاعل به فبذلك
الدال لا بالفعل ولما يثبت معه اي مع الفعل بدلالته على مجرد اطلاق الفاعل
احتمال الوجوب والندب والاباحة للفاعل وغيره ولا يتعين شي منها
بالفعل بل ان تعين بعضها فبغيره اي غير الفعل وكونه اي الفعل قد يقع
بيانا للقول اي صورة تبدل القول انما هو عند احتماله اي القول فيها
كفعل الصلوة وكلاهما في الترجيح مع عدمه اي الاحتمال والفرق بين ما تقدم
وهو ما اذا كان خاصا به بحيث اختير الوقف عند جهل المتاخر وبين
ما هنا حيث اختير الاخذ بالقول عند جهل المتاخر انا هنا اي فيما
اذا كان خاصا بنا متعبدون بالاستعلام لتعبدنا بالعمل المتفق عليه
لا هناك فانا لسنا هناك مامورين باستعلام حاله صلى الله عليه وسلم
في جهلنا بالمتاخر اذا لم يوم بحكمه وهو صلى الله عليه وسلم ادرى
اي المتاخر الذي يلزمه حكمه او كان القول شاملا ولهم بان فعل الصوم ثم قال
حرم علي وعليكم فالمتاخر ناسخ عن الكل اي عنه وعنهم فان كان الفعل يثبت
في حق الكل وان كان القول يحرم على الكل وفي الجهل بالمتاخر يعمل
ثم بالقول بحرم الصوم على الكل لوجوب الاستعلام في حقنا فيجب البحث
عنه وباتفاق الحال بعلم حاله مقتضي للشمول اي لم يلزم من بحث العالم
بحاله صلى الله عليه وسلم باتفاق الحال لا بالقصد للبحث الى استعلاب في حقه
لكن لا حكم فيه عليه لما ذكرنا من انا لسنا مامورين باستعلام حاله في جهلنا

بالمتاخر الذي يلزمه حكمه ثم اشرع في قسم قوله مع دليل بتكرره فقال واما مع
عدم دليل التكرار اي اذا كان الفعل الصادر عنه صلى الله عليه وسلم
لا دليل على تكرره وعلمت صفته وجوبا او ندبا فلا يخلو القول اما ان
يكون خاصا به او بالامة او شاملا له ولهم فاشار الى الاول بقوله والقول خاص
به معلوم المتاخر بان يفعل شيا ثم بعد الامة قال بعده لا يحل لي فعله فلا شي
عليه لعدم معارضة للفعل لانه ان كان واجبا عليه او مندوبا فقد اخذت
صفة الفعل بمقتضاها مرة بذلك الفعل الواحد لان الايجاب لا يقتضي
التكرار وقد فعله فتم امره ويثبت في حقهم اي لامة الفعل مرة بصفته عليهم
من وجوب او ندب اذ لا تعارض في حقهم لعرض ان القول خاص به ولا سبب
تكرار او علم التقدم للقول كان يقول لا يحل لي الناس فعله نسخ عنه
الفعل بنقيض القول اي دل الفعل عليه اي نسخ القول ويثبت الفعل على
الامة على صفته مرة بذلك الفعل الناسخ لعرض الاتباع فيما علم وعدم
التكرار وان جهل المتاخر فالثلاثة الاقوال فيه تقديم الفعل يثبت
الفعل في حقه بتقديم القول فيحرم والوقف فلا يثبت حكم قبل والمختار
الوقف ونظر فيه والناظر القاضي عضد الدين بانه لا تعارض مع تاخر
القول الخاص به فيحذف به اي بالقول حكما بان الفعل متقدم لانه لو اخذ
بالفعل لنسخ موجب القول عنه وهذا معنى قوله ترجيحا للدفع يستلزم النسخ
وعلمت استواحالي الامة فيها اي تقدم القول وتاخره من ثبوته اي الفعل
من حقهم اي عليهم اي فلا فائدة في التوقف بالنسبة اليهم وفي هذا اشارة
الى دفع ترجيح القول على الوقف يعني انه علم حال الامة بالنسبة الى محل الجهل
من تقدم القول وتاخره فلم يبق التردد الا في حاله فانه يختلف فيها
وتقدير فيه على اختيار الوقف لعدم التكليف باستعلام الثاني
وان كان القول خاصا بهم بان فعل وقال لا يحل للناس هذا

فلا تعارض في حقه لعدم تعلق القول بعلم تقدمه اولا وفيهم اي في الامة
المتاخر من القول والفعل ناسخ المرة فان الفعل بلا تكرار موجب المرة
فينسخها كما لو قال صوموا يوم سبت فانه يوجب مرة فاذا افطر والامة
مثله او قال لا تصوموا فيه نسخ عنهم الصوم فيه وان جهل المتاخر فالثلثة
الاقوال فيه الوقف وتقديم الفعل وتقديم القول والمختار القول وان
كان شاملا له ولهم فحكمه ما تقدم فيه وفيهم في علم المتاخر من القول
والفعل ففي حقه ان يقدم الفعل فلا تعارض لعدم تكرار الفعل وان تقدم
القول فالفعل ناسخ له وفي حق المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر في حقه
وحقنا فالثلثة الاقوال الوقف وتقديم الفعل وتقديم القول و
المختار القول فينسخ عنهم المرة لكن لو تقدم الفعل وجبت المرة والاحتياط
فيه اي في وجوبه مرة لم يقول في الوجه الذي تقدم به القول على الفعل و
الوقف حيث قدم عليهما من انه وضع القول لبيان المرادات الى آخر
ما سلف نظروا بما يفيد الوجه المذكور تقديمه اي القول لو كان التقديم باعتبار
مجرد ملاحظة ذات الفعل معه اي مع القول لكن النظر بين فعل دل على
خصوص حكمه وعلى ثبوته في حق الامة فهي الحنفية النظر انما هو لتقديم القول
على مجموع ادلة منها قول وفعل والقول وان كان بحيث يدل به على
هذا المجموع فانما عارضه ما دل به ايضا عليه اي هذا المجموع فاستوى اي
الفعل والقول والادلة ونحوه ما تقدم من الاعمية وغيرها طردا لا اثر لها
في هذا المحل وحينئذ فالوجه في كل موضع من ذلك التعارض ملاحظة ان
الاحتياط يقع فيه على التقدير بتقديم القول او الفعل فيقدم ذلك الذي
فيه الاحتياط كفعل عرفت صفته وجوب او ندب حكم فيه بذلك اي بالوجوب
اي بالوجوب او الندب اذا كان التاريخ مجهولا تقدم الفعل المذكور على القول
للنسخ ان قلنا القول فتقدم القول الناسخ على فعل عرفت صفته من وجوب او ندب

احكم

احكم فيه بذلك وكذا القول حال كونه مرجحا للفعل مطلقا تقدم على الفعل
مطلقا وقول كراهة مع فعل الاباحة تقدم الاول على الثاني وقس على من امثالها فاما اذا لم
يعرف صفة الفعل الوجوب عليه وعليهم عند الجمهور والندب والاباحة
كذلك اي له ولهم عند القائلين بالندب فيما لم يعرف صفة فعله والاخرين
القائلين بالاباحة فيه وعلى خصوص هذه الاحكام من الوجوب والندب
والاباحة بالامة المتاخر من الفعل والقول ناسخ عنهم فعلا كان او قولا شاملا
له ولهم او خاصا بهم وان جهل المتاخر فالمختار هنا فيه الاحتياط كما
ذكرنا وعلى الوقف في الكل اي كل الاحكام سوى اطلاق الفعل ان تاخر القول
النافي له اي اطلاق الفعل حال كونه خاصا به بان صام يوم الجمعة ثم قال لا يحل
لي صوم يوم الجمعة منعا اي ينسخ القول اطلاق الفعل في حقه دونهم فيستمر لهم
موجب الفعل وهو حله لهم مع الوقف عما زاد على ذلك او حال كونه خاصا بهم
كان قال لا يحل لامتي صوم يوم الجمعة ففي حقهم اي نسخ القول اطلاق الفعل في حقهم
وحكما بالاطلاق له مع الوقف عما زاد عليه او حال كونه شاملا له ولهم في الاطلاق
مطلقا اي نسخ الحل الذي كان مقتضى الفعل عن الكل وثال الوقف مطلقا فلو كان
القول المتاخر موجبا اقتداء بالقرة اي الفعل على مقتضاه اي القول من الوجوب
والندب وان كان المتاخر الفعل والقول خاص له كان يقول اولا احل
لي صوم يوم الجمعة ثم يصوم فالوقف فيما سوى مجرد الاطلاق في حق الكل
اي ثبت الحل في حقه وحقهم بمقتضى الفعل المتاخر مع الوقف عما سوى ذلك
في حق الكل ولو كان القول خاصا بهم كان يقول لا يحل للامة صوم يوم الجمعة ثم اسم
نصومه او شاملا لهم كلا يحل لي ولكم ثم صامه منعوا اي نسخ الحل في حقهم دونه فيحل له
وان جهل المتاخر ففي الاول اي اذا كان القول خاصا به الوقف في حقه لانه لو كان
المتاخر القول حرم اذ الفعل اصل له وليس مامورين بالبحث عن ذلك فيقف
عن الحكم عليه بشي و الحل لهم اي يحكم بالحل في حقهم لانه ثابت لهم بتقدم هذا القول

وتاخر في الثاني اي اذا كان القول خاصا بهم مع قوة ثبوته لهم تقدم القول
او تاخر فاحتمل التاخر لا يخرج من كونه الواقع احدهما وجهل لا لان الفعل
يوجب علم بمعارضة القول وفي الثالث اي اذا كان شاملا له ولهم الوقف في
حقه لانه ان كان القول الشامل متاخرا عن فعله حرم عليه او متقدما احل وحيث
ان لا حكم في حقه بشي فيجب فيه الوقف ومع الاتفاق في التاخر والتقدم كذلك
ثم لما كان ما يتخلص به من التعارض الترجيح اعقبه بفصل فيه فقال فصل
الثالث فيه اي بعضهم الترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وعلى هذا
مشى ابن الحاجب وهو اي هذا المعنى وان كان هو الرجحان وسبب الترجيح لان
الترجيح جعل احدهما اي المتعارضين راجحا باظهار فضل فيه لا يقوم به
المماثلة كترجيح احدى كفتي الميزان على الاخرى بنحو شعيرة وذلك الفضل هو الرجحان
والسبب الداعي الى جعله ثابتا على معارضه فالترجيح اي فنوع الترجيح اصطلاحا
لمعرفي الترجيح به فهو حقيقة عرفية خاصة فيه ومجاز لغوي من تسمية
الشي باسم سببه والامارة وانما ذكرها لا الدليل القطعي وهو ما هو اعم
منها لانه لا تعارض مع قطع كما سلف عن ابن الحاجب وغيره وتقدم ما فيه
في اول فصل التعارض بل التحقيق جريانه في القطعيين ايضا كما في الظنيين
وان تخصيص الظنيين به دون القطعيين تحكم ثم مثل بتساقط الدليلان
وقال القاضي ابو بكر وابو علي وابنه يلزم التخيير وقال الاكثرون
يجب تقديم الامارة التي ظهر رجحانها كما اشار اليه بقوله ويجب تقديمها
اي الامارة المقترن بها ما تقوى به على معارضها للقطع عن الصحابة ومن بعدهم
به اي بتقديمها كما يفيده تتبع الوقائع الكثيرة لهم ومن ذلك تقديمهم
خبر عائشة رضي الله عنها في الغسل بالتقاء الختانين على خبر ابي سعيد الخدري
انما الماء من الماء كما يشير اليه سياتي اخرجها في صحيح مسلم وكلا الخبرين في صحيح
مسلم للاحتياط ولكون الحال في مثله على ازواجه ابين واكشف وايضا على الاكثر ب

شهادة

شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن بالاربعة اقوى منه بالاثنين ولا تقدم
شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فالتزم تقديم شهادة الاربعة
كما هو قول مالك والشافعي والحق الفرق بين الشهادة والدليل اذ كم من
وجه يرجح به الادلة ولا ترجح به الشهادات ووجهه ان الشهادة مقدرة في
الشرع بعدد معلوم ذكفت الا اجتهاد فيها بخلاف الرواية فانها مبنية
والحنفية تعريف الترجيح بناء على انه اي الترجيح فعل اظهار الزيادة
لاحد المتماثلين على الاخر بما لا يستقل فخرج النص مع القياس المعارض
له صورة فلا يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص لترجيح لانتفاء
المماثلة التي هي الاتحاد في النوع وقد عرفت ثانية التقييد بما لا يستقل من قوله
ان التعارض والرجحان تابع مع التماثل وهو مصرح لها ايضا الان وعلى
انه فعل ايضا كما في منهاج البيضاوي وغيره بتقوية احدى الامارتين
ليعمل بها او على مثله ما قبله اي على ان المراد بالترجيح الرجحان قول فخر
الاسلام وغيره فضل احد اي لاحد المتماثلين على الاخر وصفا فلا
حاجة الى نسبة قائله الى المساهلة كما ذكره الشارحون اذ لا اختصاص في
الاصطلاح واذا تعريف الحنفية نفى الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه
مع قطع النظر الدليل الموافق له فلا يقال لما يعارضه نص حديثان
او قياسان اذا وجد دليل آخر موافق لاحدهما على مقتضاه دون الآخر
ان الموافق بموافقته راجح على معارضه ثم اذا كان معنى الترجيح عند
الحنفية هذا فبطل الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة
لعلى الآخر عندهم لاستقلال كل بثبوت المطلوب به فلا ينضم في الآخر
ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشي انما يتقوى بصفة توجد في ذاته
لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وسيذكر المصنف هذا عن ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وضدا فهي الاكثر والوجه من الطرفين

آخر هذا الفصل ثم لما كان من بعض مشايخنا ان النصين المتعارضين يترجح احدهما
بالقياس كما ذكر في الكشف وغيره وقد يظن انه من الترجيح بكثرة الادلة فاليس كذلك نبه
عليه بقوله وترجيح ما اي نص يوافق القياس على ما اي نص يخالفه اي القياس بالقياس
ليس به اي بالترجيح بكثرة الادلة لعدم المقابلة بالبا الموحدة اي من قبيل الترجيح بكثرة الادلة
دبراه مذهبا لانه اي القياس الموافق للنص غير معتبر هناك اي في اثبات ذلك الحكم
لانه غير معتبر مع النص في مقابلة النص بل ليس القياس ثمه دليلا والاستقلال فرعه اي كونه دليلا
بل هو بمنزلة الوصف كذلك النص غير محجوب انما هو بهذا الاعتبار وصح عندهم اي الحنفية
نفيه اي ترجيح ما يوافق القياس على ما يخالفه به فذكر في الكشف وغيره انه الاصح
لانه اي القياس دليل في نفسه مستقل ولذا ثبت الحكم به عند عدم النص
والاجماع لكن عدم شرط اعتباره هنا لما ذكرناه وسيذكر المصنف وانبار ما بالترجيح
ان الاصح انه يترجح به فذكرهما كل وجهه والجواب عن وجهيهم ان شاء الله تعالى
والقياس على مثله اي وترجيح القياس على قياس مثله معارض به بكثرة الاصول
كما هو اي مثبت له في موضعه ليس منه اي من الترجيح بكثرة الادلة لانه
اي الاصول لا يوجب حكم الفرع بل توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك
الوصف فيحدث فيه قوة من جهة فهو اي وجوب حكم الفرع بالقياس
هو المطلوب من القياس فيعتبر منه اي الفرع المتعارض بين القياسين
ثم يترجح القياس الذي له اصول يوجد فيها جنس الوصف ونوعه على
ما ليس كذلك فهو اي الترجيح بكثرة الاصول ترجيح بقوة الاثر وهو من الطرق
الصحيحة في ترجيح الاقيسة كما سيعلم ثم اخذ في بيان ما به الترجيح في المتن
فقال فمن المتن ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص
ونحوها يكون بقوة الدلالة كالمحكم في عرف الحنفية على المفسر وهو اي
المفسر عندهم على النص كذلك وهو اي النص كذلك على الظاهر كذلك
والكل ظاهر مما تقدم في التقسيم الثاني من الفصل الثاني

من البادي اللغوي اللغوية لجميع اي بحكم لوجود النص لبعض الاقسام على الاصطلاحين
جميعا في بعض الموارد وتفرد اي وبحكم لوجود بعضها على احد الاصطلاحين
دون الآخر ويتشكل من ذلك ترجيح البعض على البعض بحسب التفاوت
بينهما في قوة الدلالة والخفي ترجح على المشكل عندهم اي الحنفية لما عرف
ثم ان من ان الخفاء في المشكل اكثر منه في الخفي واما المجمل مع المتشابه
في اصطلاح الحنفية فلا يتصور ترجح احدهما على الآخر ولو قصد اليه
بعد البيان للمجمل لانه اي ترجيح احدهما على الآخر يعتمد فهم معناهما
لان الحكم على الشيء فرع تصوره والمتشابه انقطع رجاء معرفته
في الدنيا عندهم والحقيقة ترجح على المجاز المساوي في الاستعمال
لها شهرة اتفاقا فالترجيح لها عليه بانها الاصل في الكلام وفي
ترجيح المجاز الزائد في الاستعمال من حيث الشهرة عليها خلاف ابي
حنيفة فقال ترجح عليه وقال الجمهور منهم الصاحبان ترجح عليها
وتقدم الكلام في ذلك الفصل الخامس في الحقيقة والمجاز
والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة وهي اي الاشارة على
الدلالة لمفهوم الموافقة ومثل هذه مذكور في الشروح فلا نطول بذكرها
وهي اي الدلالة على المقتضي ولم يوجد له اي الترجيح الدلالة عليه مثال في
الادلة وقيل تحقق مثال فيها وهو ما اذا باع امة اي عبدا
بالف ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتقه اعني بمائة
فقبل اذ لا تصدق زيد بن ارقم السابق في المسألة التي يليها فصل
التعارض بنفي صحته اي بيع العبد المذكور الثابت للبايع اقتضاء لشراء ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن وانتفى الصورة اي قوله عن مالك العبد
لمالكه اعتق عبدك عني على غاية في غير هذه الواقعة توجيها اي صحة

البيع للقبض وليس هذا مثالا لترجيح الدلالة على المقتضي اذ التساوي بيع زيد
وانتفاء الصورة صحة البيع دليلين سمعيين كما هو ظاهر وابن الدليلين
الذي الترجيح فرعه ولان حديث زيدا فانا لنسبه الى زيد لانه صاحب الواقعة
في نفي عبارته الوارده عليه به فلا يكون غيره اي ثبوت الحكم في واقعة
زيد لغيره زيدا اذا وقع منه مثل ما وقع من زيد مثلا اي مثل زيد دلالة
اذ هو اي الحديث المردود دلالة على زيد بنهيه عليه السلام عن شراء ما باع باقل
ما باع قبل نقد الثمن فثبت هذا النفي في غيره اي غير زيد بعبارة
كما ثبت فيه اي في زيد بعبارة القضاء عليه ما في الباب الباب انه وافقته
مثل رواية عائشة الحديث وهو منطبق على واقعته ابنه وعلى غيرها
مما وجد فيه مثل هذا البيع لهذه الصورة على تقدير ان كان بصحيح كلام
البايع المذكور فجعلها صورة من صور الاقتضاء وكيف يكون هذا تعارض
الدلالة والمقتضي ولا اولوية لهذه الصورة بالحكم المذكور لبيع زيد على
اشتراط اولوية المسكوت بالحكم في الدلالة ولا لزوم فهم المناط
للحكم المذكور في المسكوت في محل العبارة ولا دلالة بدونه والمقتضي
نفي لا ضار للصدق اي صورة صدق الكلام الراجح عليه اي على
المقتضي لغيره لم يصدق وهو وقوعه شرعا لان الصدق اهم من وقوعه
شرعيا او مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة عند قابليه بالوحدة
كما فيما تقدم الثاني من تقبل مفهوم المخالفة لان مفهوم الموافقة اقوى
ومن ثم لم يقع فيه خلاف والحق بالقطعيات وقال ابن الحاجب على الصحيح
فانتفى قول الامدي يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين الاول ان فائدة
التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد والتاسيس اصل والتاكيد
فرع والثاني انه موافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل

النطق

النطق وبيان وجوده في محل السكوت وان انتفاء الحكم في محل السكوت
ثابت واما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم
في محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت وبتقدير ان لا
يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له
معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربع اولى
مما لا يتم الا على تقدير واحد واما من لم يقبل مفهوم المخالفة فهو مهدر
الاعتبار عنده مع قطع النظر عن مفهوم الموافقة والاقل احتمالا على
الاكثر احتمالا كالمشترك لاثنين على ما اي المشترك للاكثر لبعد
الاول عن الاضطراب وقرب استعماله في المقصود بالنسبة الى الثاني
والمجاز الاقرب الى الحقيقة على ما هو ابعد منه اليها وفي كتب
الشافعية ترجح المجاز على مجاز آخر ما قرينة المصحح اي العلاقة
الى الحقيقة مع اتحاد الجهة كالسبب الاقرب في السبب على
السبب الابعد منه في السبب وقربه اي وبقرب المصحح الى الحقيقة
في ذلك المجاز دون المصحح الآخر في المجاز الآخر كالسبب اي كاطلاق
اسم السبب على المسبب على عكسه اي اطلاق اسم المسبب على السبب
ولما عللوا هذا بان السبب يستلزم مسببه ولا عكس ومعناه ان السبب
لا يستلزم مسببا لجواز ثبوت سبب آخر فان كل سبب يستلزم المسبب
المعين قال المصنف وينبغي تعارضهما اي ما سمي باسم سببه وما سمي
باسم مسببه في السبب المتحد لان كلا منهما يستلزم الآخر بعينه ولا يترجح
احدهما الا بغيره هذا وما اي المجاز الذي جامعه اي علاقته اشهر
يترجح على مجاز ليست علاقته كذلك المجاز والاشهر استعمالا مطلقا
اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره لكونه اقرب الى الحقيقة

والموهوم والاحتمال الشرعيان مرجحان على المفهوم مع احتمال اللذين ليسا
شرعيين بخلاف اللفظ المستعمل للشارع في معناه اللغوي مع ... اي
استعماله في المعنى الشرعي فانه تقدم المعنى اللغوي على الشرعي عند
تعارضهما ممكنين في اطلاق ومنه اي هذا نظر لان استعماله في معناه
اللغوي لا يوجب كونه حقيقة شرعية فيه واستعماله في غير معناه اللغوي
لوجب نقله اليه وانه حقيقة شرعية فيه فتقديم اللغوي عليه تقديم
المجاز عنده على الحقيقة عنده من غير قرينة صارفة عنها اليه وذلك
غير جائز ولا نعري عن بحث اذ ليس بعيد ان يقال لم لا يكون استعمال
الشارع لفظا في معناه اللغوي حقيقة شرعية كما هو حقيقة لغوية لان الاصل
عدم النقل وفي المعنى الذي ليس بلغوي مجاز شرعي لان الاصل
عدم الاشتراك وح فتقديم اللغوي عليه لتقديم الحقيقة على المجاز حيث
لا صارف عنها اليه وهو الجادة ايضا هو حمل ما هو من لسان الشارع
مع التعبير وهو اولى من الحمل ما هو من لسانه مع التغير كالقرب المصحح وقربه
واشهرية اي كما ان في الترجيح كل من هذه على ما يقابله نظرا سبل
واقربيته نفس المعنى المجازي اي بل في ترجيح هذا على مجاز ليس كذلك
نظر ايضا كما سيعلم واولويته المجاز الذي هو من نفي الصحة الذات
في لا صلاة لمن لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب وتقدم تخريج هذا
في المسألة الرابعة من المسائل التي تليها الحمل على المجاز الذي هو من
نفي الكمال فيه لذلك اي لان نفي الصحة المجاز الاقرب الى نفي الذات
واولويته مبتدا خبره ممنوع لان النفي على النسبة لا على طرفيها
الاول وطرفيها الثاني محذوف بما قدرا اي فيما موجود جبرا للظرف الاول
ولذا كان الامر على هذا كان كل الالفاظ الملفوظ بها والمقدر في التركيب

المذكور

المذكور حقائق لاستعمالها في معانيها الوضعية غير ان خصوصه
اي المقدر انما يتعين بالدليل المعين له كما في صلاة لجار المسجد
الا في المسجد فان قيام الدليل على الصحة اوجب كون المراد وكونا خاصا وهو
كاملة ووجهه اي النظر في تقديم ما اشتمل على اقربية المصحح الخ ان الرجحان
انما هو بما يفيده قوة دلالته على المراد او بما يزيد قوة دلالته على الثبوت وهذه
المذكورات ليس فيها ذلك والتحقيق لم يرد اي والغرض ان المعنى الحقيقي لم يرد
من اطلاق اللفظ فساوى الحقيقي الذي ليس بمراد من اللفظ غيره من المعاني
التي ليست بمرادة منه ومعنى المجازي في كل اي والحال ان تعيين المعنى المجازي
اللفظي في كل استعمال له فيه انما هو بالدليل المعين له واستويا اي
المجازيان فيه اي في اللفظ وايضاح هذا انه كما قال المصنف اذا ذكر
لفظ وصرف الدليل عن ارادة معناه الحقيقي الى ما يصح ان يجوز به فيه
فقد تعين بالدليل خصوص المراد به فاذا لزم لفظ مثل آخر فيما افاد
الاول كان حاصله افادة الدليل ثبوت افادة ضدين بلفظين فكون احد
المفادين من المعنى المجازي بينه وبين معناه الحقيقي بعد وقرب
في ذاته او صحة او شهرة صحيحة لا اثر له اذ بعد العلم بكون الحقيقي لم يرد صار
لغيره من سائر المعاني التي لم يرد فقرب مراد منه وبعده كقربه من بعض
المعاني المغايرة له التي لم ترد وبعده من بعض آخر لا يزيد بالقرب اليه
قوة دلالته على خصوص ذلك المعنى المراد بالبعد منه تضعف دلالته عليه
وكيف ولا يثبت ارادة كل من المعنيين الا بدليل اوجب تعيين ارادته
بعينه فصار كل كانه الآخر وهذا لان الغرض انه معنى مجازي فلا بد من تعيين
ارادته باللفظ من دليل على ذلك وكما دل الدليل ان اهذا المعنى المجازي
فلا بد من تعيين ارادته باللفظ من دليل على ذلك وكما قال الدليل ان هذا المعنى

المجازي القريب من حقيقة مرادًا من هذا اللفظ قام على ان ذلك المعنى المجازي
البعيد من حقيقته مرادًا من ذلك اللفظ فلا مقتضي لضعف دلالة احدهما
على ارادته دون الآخر نعم لو احتملت دلالة دون الآخر اي لو ان القرينة
الموجبة لارادة احدهما في ايجابها له تردد واحتمال كان ضعيف الدلالة
لذلك اذا كان قرينة الآخر في مراده ليست كذلك فنقدم ما ليس في دلالته
ضعف على ما فيها ضعف وذلك اي تقديم الذي ليس في دلالته احتمال
على ما في دلالته احتمال شيء آخر غير نفي القرب من الحقيقة الغير المراد وتعدده
منه نوع ترجيح باعتبار ثبوت الاحتمال في ارادة ذلك وعدمه في ارادة الآخر
فيرجع الى ما فيه احتمال مع ما ليس فيه احتمال وترجيح ما ليس فيه على
ما فيه وما اكدت دلالته بان تعددت جهاتها او كانت مؤكدة ترجح على
ما ليس كذلك لانه اغلب على الظن والمطابقة ترجح على التضمن والالتزام لانها
اضبط والنكرة في سياق الشرط يترجح عليها اي النكرة في سياق النفي
وغيرها اي وعلى غيره النكرة كالجمع المحلى والمضاف لقوة دلالتها اي النكرة
في سياق الشرط بافادة التعليل عليها اذا كانت في سياق النفي وعلى
غيرها مما ذكر لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والتقييد للنكرة
بغير المركبة اي المبنية على الفتح لا فيها الجنس لكونها نصًا في الاستغراق لا
يحتمل الخصوص كما ذكر التفتازاني وغيره مما تقدم في البحث الثاني من مباحث العام
بانفيه فيستوي الحال بين ان يكون مركبة او لا وكذا الجمع المحلى والموصول
يترجح كل منهما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود وتقصير
دلالته على العموم ضعيفه على ان الموصول مع صلته يفيد التعليل كما
يفيده النكرة في الشرط ولهذا قال وكذا اي العام يترجح على الخاص
في الاحتياط اي فيما اذا كان الاحتياط في العمل بالعام كما لو كان العام محرمًا

والخاص

والخاص مبيحًا لان العمل بالعام ح اقرب الى تحصيل المصلحة ودرء المفسدة
والا ولم يكن الاحتياط في العمل بالعام جمع بينهما بالعمل بالخاص في محله
وبالعام فيما سواه كما تقدم في فصل التعارض وان الشافعية يترجح عندهم
الخاص دليلا على العام لانه غير مبطل للعام بخلاف العمل بالعام فانه مبطل
للخاص ولانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام على الاجمال لتخصيصه
منه اذ اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة على
حالها غير ماولة وما اي العام الذي لزم تخصيصه يترجح على خاص ملزوم التاويل لان
تخصيص العام اكثر من تاويل الخاص كما ذكرنا آنفا والتحريم يترجح على غيره
من الوجوب والندب والاباحة والكراهة كما مشى عليه الاصفهاني وابن الحاجب
وغيرهم عنه المصنف قوله نعول في المشهور احتياطا فانه قائل ان ذلك الفعل
ان كان حرامًا كان في ارتكابه ضرر وان كان غير حرام لا ضرر في تركه ومعلوم
ان هذا انما يكون المراد بالكراهة الكراهة التنزيهية لا يتم في الواجب فان
في تركه ضررًا كما سنذكر وقد يقال لان التحريم لدفع مفسدة والندب والوجوب
والاباحة لتحصيل مصلحة واعتنا الشرع بدفع المفاسد اكثر من اعتنائه بجلب المصالح
بدليل انه يجب دفع كل مفسدة ولا يجب جلب كل مصلحة والكراهة وان كانت لدفع
مفسدة الا ان في الفعل بها تجويزا للفعل وفيه ابطال المحرم بخلاف العكس
فكان التحريم اولى بهذا والذي عليه الامام واتباعه كالبيضاوي ان المحرم
والموجب مثلان فيقدم الموجب على المبيح حيث كان المحرم مقدمًا على المبيح
لان المساوي للمقدم على شيء مقدم على ذلك الشيء ثم في شرح الاسنوي والمراد بالاباحة
هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح
عليه وعلل البيضاوي وغيره تقديم المحرم على المبيح بالاحتياط فانه يقتضي الاخذ
بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حرامًا كان في ارتكابه ضررًا وان كان مباحًا

فلا ضرورة في ترك العمل بابن حبان بقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحرام
والحلال الا غلب الحرام الحلال لكن هذا استعقب بانه لا يعرف مرفوعا كما قال
ابن الزركشي والحلال قال الحافظ العراقي ولم اجد له اصلا انتهى رواه عبد
الرزاق والبيهقي في سننه عن جابر الجعفي وهو ضعيف عن الشعبي عن ابن مسعود
موقوفا والشعبي عن ابن مسعود منقطع ثم لا ينحصر من نفي سنن ابن ماجه
والدارقطني عن ابن عمر رفعه لا يحرم الحرام الحلال وفي سنده اسحق العروي
اخرج له البخاري وذكره ابن حبان في الثقات وقال النسائي ليس بثقة
ورواه ابو داود وحدثا وقال الدارقطني لا يترك وقال ايضا ضعيف قال
نعم هو المعتمد فيه ما قال ابو حاتم صدوق لكن ذهب بصره فربما لقن وكتبه
صحيحة ام على هذا الذي ذكره البيضاوي بحث المصنف كما حوالت على الاثر وقال
ايضا واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب ما خفف
على امته اذا هنا للماضي كما في قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها لثبوته
وعدم منافاته على المصنف ومن ثم جزم به في اخر مسئلة في هذا الكتاب
وهو في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها لكن بلفظ عنهم وفي لفظ
ما خفف عنهم وفي الصحيحين عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما وفي حديث المعراج وفيهما
ايضا فرجعت الى موسى فقال بما امرت قلت بخمسين صلاة كل يوم وليلة
قال ان امتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم وليلة واني والله قد جربت الناس
وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لامتك
فرجعت الحديث وفيهما ايضا عنه صلى الله عليه وسلم اذا ام احدكم
الناس فليخفف فان فيهم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما
ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها

ليالي

٤٥٧

ليالي حتى اجتمع عليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح
ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به الى غير ذلك واذا قد ثبت ثبوتا مستفيضا انها الامر
واحب التخفيف عن امته لجبلته اي ترجيح غير التحريم لكن قد عرفت ان
غير التحريم يشمل الاقسام الاربعة الباقية ثم عرضا في ان هذا ان تم في الاباحة
والندب والكراهة لا يتم في الوجوب اذ ليس في ترجيحه على التحريم تخفيف لان
المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمن استحقاق العقاب
على الترك فتعذر الاحتياط فلا جرم الحرمة بالتساوي بينهما الا سنادا ابن منصور وقال
لا يقدم احدهما على الاخر بل بدليل وشنع عليه من قدمناهم على ان ابن الحاجب
وان ذكر ترجيح الاباحة على الطرق لا نقدر لا قال ان لم يذهب احد اليه لان
الاصل قال لكن ترجيح الاباحة بموافقة الاصل بما اشار اليه عضد الدين بقوله لئلا
يفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه لو تقدم لكان الانفتاح الواضح وهو الجواز
الاصلي وتعقبه الابهري بان الوجهين ضعيفان اما الاول فلان اصول المعتزلة
واعتقاده ان في الفعل مصلحة ربما لا يكون مطابقا للواقع فيكون خطأ ولما كانت
شرعية الاحكام تابعة لمصالح العباد وكان الحظر بناء على مصلحة في الترك او مفسدة
في الفعل كان اولى واما الثاني فلانه يلزم من تقديم الاباحة اي العمل
بها كثرة النسخ من ارتفاع الاباحة الاصلية بالحظر ثم ارتفاع الحظر بالاباحة
الشرعية قبلا فاذا كان العمل بالحظر والاصل عدمها انتهى وفي هذه الجملة
ما فيها فقد اختار القاضي عبد الوهاب في الملخص ترجيح المقتضي للاباحة
على المقتضي للحظر وقال القاضي والامام والغزالي وابن ابان وابو هاشم يتساويان
لانهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما لو على تردد الحرة وصحة
القاضي ونقله عن شيخه القاضي ابي جعفر وبينهما في المعجم الكبير للطبراني
عن ام مصعب مولاة قرظة بن كعب قالت ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال ان المحرم ما اصل الاسكان كالمتحيل ما حرم الله وقال سليم ان كان للشي
اصل اباحة او حظر احد وا حد للخبرين لوافق ذلك الآخر والآخر خبرا فيه
كان ان نقل عن ذلك الاصل اولى وان لم يكن له اصل من الحظر والاباحة
فوجهان احدهما الحظر اولى للاحتياط ثانيهما انهما سواء لان تحريم
المباح كتحليل الحرام فلم يكن لاحدهما مزية على الآخر هذا وفي كلام المصنف
اشارة الى تقديم المتضمن للتخفيف على المتضمن التشديد وعليه مشى
البيضاوي وصاحب الحاصل وعلله بانه اظهر بانه صلى الله عليه
وسلم كان يتطارد لا زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف
وذهب الاصفهاني الى تقديم المتضمن للتغليظ على المتضمن للتخفيف فانه
صلى الله عليه وسلم كان في ابتداء امره يرفق بالناس ويأخذهم شيئا فشيئا
ولا يتعبد بالتغليظ فاحتمال تأخر التشديد اظهر قلت وفي كلا التعليلين نظر فان
كل التشريعات لم يكن احدهما بانفا بل بينهما وثيقة كما هو معلوم بالاستقراء
ولا سيما في باب النسخ ثم لعل الاصح اولى لما اشار المصنف اليه مع ما يقتضي القرآن
من ارادة الله تعالى اليسر بنا ونفي الحرج في الدين عنا وبنص السنة الصحيحة
من ان هذا الدين يسر ولا يخفى على المتأمل ان هذا اعز بما عرض بما قيل في تعليل
تقديم الاثقل عليه من ان المصلحة فيه اكثر على ما في اطلاق هذا النفي
من نظر والله سبحانه اعلم والوجوب يرجح على ما سوى التحريم من الكراهة
والندب والاباحة للاحتياط والكراهة ترجح على الندب لانها احوط والكل
من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجح على الاباحة للاحتياط فيقدم
الامر على ما سوى النهي والنهي على ما سواه مطلقا او النهي على الامر كما اطلقه
كثير ليس له اسما كان يوهمه اطلاق بعضهم والا لما كان الوجوب مقدما
على المكروه لان الوجوب قد يكون مفيده الامر والكراهة قد يكون مفيدها
النهي بل تقديم الامر على ما سوى النهي للاحتياط وتقديم النهي على ما سواه مطلقا

للاحتياط

٤٥٨

للاحتياط او لدفع المفسدة فلان اكثر النهي لذلك والخاص من وجه يرجح على
العام مطلقا لان احتمال تخصيصه اكثر من الخاص وجها بدخول التخصيص من تلك الجهة
والعام الذي لم يخص على العام المخصوص نقله امام الحرمين عن المحققين وعللوه
بان دخول التخصيص يضعف اللفظ والذي بان الذي قد دخله ذلك زال عن تمام
مسماه والحقيقة تقدم على المجاز وعضد الدين بتطرق الضعف اليه بالخلاف
في حجيته واختار ابن السبكي والصفي الهندي والسبكي عكسه لان ما خص من العام هو الغالب
والغالب اولى من غيره ولان المخصوص قلت افراده حتى قارب النص اذ كل عام لابد ان
يكون نصا في اقل متناوله فاذا قرب من الاقل بالتخصيص فقد قرب من النص
فكان اولى وذهب بعضهم الى استوائهما لان الحادثة من هذا اللفظ كهي من اللفظ الآخر
قال وقد اجمعوا كلهم على ان العموم اذا استثني بعضه صح التعلق به فذكر في الادلة للاحكام
التكليفية من الامثلة لما بين دليلين منها تعارض والمثال ان ما الذي سيأتي الدليلين
من السنة عموم من وجه مثلا لا صلاة لمن لم يقرأ بالفاتحة ولفظ الصحيحين بفاتحة
الكتاب فان هذا عام في المصلين ما صلى في المتن دون من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة اخرجه ابن منيع باسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم فان هذا
خاص في المقتدي عام في المقروء فان خص عموم المصلين بالمقتدي عن
وجوبها اي الفاتحة عليه اي على المقتدي وجب ان يخص خصوص
المقروء وهو الفاتحة عموم المقروء والمنفي عن المقتدي فيجب عليه الفاتحة
فيتدافعان اي الدليلان المذكوران في المقتدي لايجاب الاول
قراءة الفاتحة عليه ونفي الثاني قراءتها عليه وفيه نظر فالوجه
والاوجه والوجه في هذا المثال ان لا تعارض بين الدليلين المذكورين
في قراءة المقتدي اذ لم ينف الدليل الثاني قراءتها اي الفاتحة
على المقتدي بل اثبت لان قراءة الامام جعلت شرط قراءة له اي المقتدي
بخلاف النهي عنها اي الصلاة في الاوقات الثلاثة وقت طلوع الشمس

حتى ترتفع ووقت استوائها حتى تزول ووقت ميلها الى الغروب حتى تغرب كما ثبت
في صحيح مسلم وغيره مع من نام عن صلاة فليصلها اذا ذكرها اخرجه بمعناه مسلم
كما تقدمت في مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد بانه
لا يدفع التعارض بينهما في الغرض الغائب قال المصنف ومن قال من
الشافعية يحمل عموم الصلوة على ما سوى اللزوم فهذا انه استرواح لان
كلا منهما لخصوص وعموم فان خص عموم الصلوة في حديث النهي في الاوقات
الثلاثة بخصوص الفائتة في حديث التذكير وجب ان يخص عموم الصلوة
في حديث النهي في الاوقات الثلاثة بخصوص الفائتة في حديث التذكير
وجب ان يخص عموم الصلوة في حديث النهي في الاوقات الثلاثة بخصوصه
الثلاثة في حديث النهي عن الصلوة فيتدافعان في الفائتة في الاوقات
الاوقات الثلاثة فحديث النهي يقتضي منعه وحديث التذكير يقتضي
حله فيه فلا بد من مرجح خارج كما اشار اليه بقوله وفي بعض كتب
الشافعية كشرح منهاج البيضاوي للاسنوي يطلب الترجيح فيهما اي في هذين
المتعارضين من خارج وكذا يجب عند الحنفية طلب الترجيح فيهما من خارج
لان كلا اخذ منه خصوصه في عموم الآخر ثم وقع التعارض بينهما فان امكن
ترجيح احدهما عمل به لانه اولى من اهدارهما وقد امكن هنا في منع القضا
في الاوقات الثلاثة كما اشار اليه بقوله والمحرم مرجح على غيره
اذ حديث النهي محرم وحديث من نام عن صلاة مطلق لا محرم فيترجح
عليه وما جرى بحضرته صلى الله عليه وسلم فسكت عنه بتي ح
عليها للنبي فسكت عنه تكرره الامدي قال المصنف والوجه تقييده
اي بالعلم فسكت عنه باذا ظهر عدم ثبوته اي ثبوت وقوع هذا الذي
للعلم به اي النبي صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون سكوته عنه لعلمه
بعدم تبوعه من وحي او غيره والا فمتى ظهر ثبوته وتوقع ذلك لديه صلى الله

عليه

عليه وسلم لا يظهر رجحان ما بحضرته على ما لا يستوائهما في القوة اذ كما لا يجوز عليه
السكوت عن غير جائز شرعا واقع بحضرته لا يجوز عليه السكوت عن غير
جائز شرعا اذا علم بوقوعه بغيبته شرعا وهذا التوجيه ما ظهر للعبد الضعيف عفى الله
تعالى له ومما يضعفه اي والمراد بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم على المعنى
عنه اي عن الذي روي بمعناه الراوي بعبارة نفسه قلت لانه لا يتطرق اليه
احتمال الغلط بخلاف الثاني وغير خاف ان هذا اولى مما في شرح المنهاج للاسنوي
لان المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى ثم كما قال التفتازاني ويندرج
فيه اما اذا كان الآخر قد فهم معنى من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فرواه واما
اذا قال امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا بدون ان يروي
صيغة الامر او النهي الصادر عنه صلى الله عليه وسلم ولعل هذا اما في
المحصول وكذا على الخبر الذي يحتمل ان يكون قد روي بالمعنى ونافي ما يلزم منه
اي والخبر المشتمل على نفي حكم شرعي يلزم المكلف داعية الى معرفته لكونه
ما تعم به البلوى في خبر الاحاد يترجح على مثله اي ذلك الحكم كخبر طلق
بنفي وجوب الوضوء من مس الذكر وخبر بسرة باثباته وتقدم وجهه
في مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى هذا على اصول الحنفية ونقل امام الحرمين
عن جمهور الفقهاء تقديم المثبت وفصل هو ان النافي ان نقل لفظ معناه النفي
كلا يحل ونقل الآخر يحل فسيان لان كلا منهما مثبت وان اثبت احدهما
فعلا او قولا ونفاه الآخر كلم يفعله او لم يقله فالاثبات مقدم
وقيل النفي والاثبات بكذا او نهى عن كذا بدون ان يروي صيغة الامر
او النهي الصادر عنه صلى الله عليه وسلم ولعل هذا ما في المحصول
وكذا على الخبر الذي يحتمل ان يكون قد روي بالمعنى ونافي ما يلزم اي والخبر
المشتمل على نفي حكم شرعي يلزم المكلف داعية الى معرفته لكونه
ما تعم به البلوى في خبر الاحاد يترجح على مثله اي ذلك الحكم كخبر طلق

طلق ينفي وجوب الوضوء من مس الذكر وخبر بسرة باثباته وتقدم وجهه
في مسالة خبر الواحد فيما تعم به البلوى هذا على اصول الحنفية ونقل امام
الحرمين عن جمهور الفقهاء تقديم المثبت وفصل هو ان النافي ان نقل
لفظا معناه النفي كلا يحل ونقل الاخر يحل فهما سواء الا كان كل منهما
مثبت وان اثبت احدهما فعلا او قولا ونفاه الاخر كلم يفعل او لم يقل
فالاثبات اولى مقدم وقيل النفي والاثبات سواء لاحتمال وقوعهما
في الحالين واختاره الغزالي في المستصفى بما عدا الفعلين لا يتعارضان
وعند الخيار قال الباقي واليه ذهب شيخنا ابو جعفر وهو الصحيح
انتهى وقال الكمال بن عبد السلام ما حاصله ان كان النافي استند
الى العلم فيقدم على المثبت وقال النووي النفي المحصور كالاثبات
ثبات قال الزركشي فيحصل ان المثبت تقدم في الاصول احدها
ان ينحصر النفي فيضاف الفعل الى محل لا تكرار فيه فيتعارضان
الثانية ان يكون راوي النفي له به عناية فيقدم على الاثبات
الثالث ان يستند نفي النافي الى العلم وعبرها فان الصورة الثانية
هي قول الحنفية المذكور ومثبت درء الحد اي دفع الحد به يترجح على
موجبه اي الحد لما في الاول من اليسر وعدم الحرج الموافقين لقوله
تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والموافقة قوله
صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود رواه الحاكم وصححه وفي المنتقى لان ما تعرض
في الحدود من المبطلات اكثر من الدرء وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظر
لان فايدة العمل بالموجب التاسيس وبالمسقط التاكيد والتاسيس مقدم
على التاكيد قلت وقد صرح الشافعية بان نافي الحد مقدم على موجبه فهذه
صورة اربعة للصور المستثناة انفا من تقديم المثبت على النافي وقيل هما سواء
ونحا الغزالي لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت شرعيته بدليل انه ثبت بخبر الواحد مع

تمام الاحتمال والحد انما يسقط بالشبهة اذا كانت في نفس الفعل للاختلاف
في حكم كان يبيحه قوم ويحظره اخرون كالوطي بلا شهود ولا يقال الخلاف لفظي لان قول
الثاني يؤول الى تقديم النافي فانهما يتعارضان فيتساقطان ويرجع الى غيرهما
فان كان ثم دليل شرعي حكم به والا بقي الامر على الاصل فيلزم نفي الحد لانا نقول بل
معنوي لان الاول ينفي الحد بالحكم الشرعي والاخر ينفيه استصحابا للاصل
وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نافيهما كما مشى عليه البيضاوي وغيره لان تحريم
التصرف في الزوجة والرقيق والامة ونافيهما مبيح والحظر مقدم على الاباحة فلا جرم
ان قال ويترجح موجبهما في الحرم وقيل بالعكس اي يترجح نافيهما على موجبهما لانه
على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما كما اشار
اليه الامدي بحثا وفيه نظر ظاهر لا يخفى والحكم التكليفي يترجح على الوضعي
لان التكليفي يحصل بالثواب وهو مقصود الشارع بالذات والاكثر من الاحكام
بخلاف الوضعي وقيل بعكسه اي يترجح الوضعي عليه وذكر السبكي انه الاصح لان
الوضعي لا يتوقف على اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل بخلاف التكليفي وفيه
نظر ظاهر وما يوافق القياس من النصوص على نص لم يوافقه في الاصح من القولين
لان كون القياس دليلا مستقلا في نفسه واما عدم شرط اعتباره مع النص
كما هو وجه المانع لا يمنع جعله عاضدا للموافق بغير مستقل في اثبات حكمه
وليس المراد بالترجيح الا هذا وما لم ينكر الاصل رواية الفرع عنه يترجح على ما
انكر الاصل رواية الفرع عنه لمرجوحية الثاني قال السبكي وهذا فيما اذا انكر
الاصل وصمم على انكاره مثل انكار ابي معبد ما حدث به عمرو بن دينار من حديث
ابن عباس انه كان يعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتكبير اما اذا لم يصمم وجاز انه شك في نفسه على النسيان فلا يظهر مرجوحيته وقد
كانوا يحدثون بعد ذلك عمن رواه عنهم فيقول احدهم حدثني فلان
عني كما فعل سهيل في حديث القضاء باليمين مع الشاهد وسبق انس فقال

حدثني فلان عن ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان نجعل فص الخاتم
من غيره انتهى وقد عرفت ان تقسيم الاصل على الانكار سقط لذلك المروي
اصلا فليس الكلام فيه اذا كان مع غيره وانما الكلام فيما اذا لم يصمم
قبلنا ذلك المروي فظاهر انه مرجوح بالنسبة اليه لكذلك والله سبحانه
اعلم ثم اذا عارض الاجماع نص اطلق ابن الحاجب تقديم الاجماع على النص
وعلله تبعه واحد من الشارحين بعدم قبوله النسخ وقال الابهري كانه
اراد اذا كانا قطعيين لان الاجماع متاخر عن النص فلا ينعقد على خلافه
الا اذا كان له سند ناسخ للنص من نص آخر قطعي وعلى هذا مشى المصنف فقال
والاجماع القطعي يترجح على النص كذلك اي قطعي كما اذا كان او سنة متواترة قال
التفتازاني اي ينبغي ان يقيد بالظنيين ويتوقف فيه المصنف حيث قال
وكون الاجماع الظني كذلك اي يترجح على نص ظني ترددنا فيه واما الابهري
فقال اما اذا كان ظني السند او كان النص او ظني السند وجب تاويل
له انتهى قلت وفيه نظر فان مما صدق هذا انه اذا تعارض الاجماع الظني
السند القطعي المسند مع النص كذلك يجب تاويل القابل منهما وهو يشير الى ان
احدهما قد يكون قابلا للتاويل لكن لا قابل للتاويل منهما لان المراد بالمتن حجة
الدلالة كما صرح هو به والقطعي الدلالة لا يقبل التاويل المقبول لعدم احتماله
اللفظ له وتبعية الارادة للدلالة في القطع والذي في منهاج البيضاوي اذا عارض
الاجماع نص اول القابل منهما للتاويل وجوبا سواء كان الاجماع او النص جمعا بين
الدليلين قال والا تساقطا قال الاسنوي ترجيحا له وان لم يكن احدهما
قابلا للتاويل تساقطا لان العمل بهما متعذر والعمل باحدهما دون
الآخر ترجيح بلا مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين او كان
احدهما قطعيا والآخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه في القياس انتهى ولم
يتعرض له فيه لتمييز هنا اقسام ثمانية كون الاجماع والنص قطعي السند

والمتن

والمتن كون الاجماع قطعيهما والنص ظنيهما كون الاجماع ظنيهما والنص قطعيهما
كون الاجماع قطعي السند ظني المتن والنص كذلك كون الاجماع ظني السند
قطعي المتن والنص كذلك كون الاجماع قطعي السند ظني المتن والنص بالعكس
كون الاجماع ظني السند قطعي المتن والنص بالعكس ثم الذي يظهر تقديم
الاجماع القطعي سندا ومتنا على النص القطعي كذلك وعلى النص الظني كذلك
اذا لم يقبل التاويل على النص الظني احدهما كذلك وتقديم الاجماع الظني سندا
الانيا على النص الظني كذلك اذا لم تقبل احدهما التاويل وتقديم
النص القطعي سندا ومتنا على الاجماع الظني اذا لم يقبل التاويل الاجماع
الظني احدهما التاويل الاجماع القطعي متنا لا سندا على النص القطعي سندا
لا متنا او بالعكس اذا لم يقبل احدهما التاويل ففي كل منها تامل والوجه في ذلك
كله غير خاف على المتامل ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم وما عمل به
الخلفاء الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم يرجح على ما ليس
كذلك لان امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعتهم والاقتداء بهم كما يفيده ما
قدمناه عنه صلى الله عليه وسلم في بحث العزيمة وكونهم اعرف بالتنزيل و
مواقع الوحي والتاويل يفيد غلبة الظن في ذلك ولا سيما اذا كان بمحضر من الصحابة
ولم يخالف فيه احد فانه يحل محل الاجماع بل ذهب ابو خازم الى ان ما اتفقت الخلفا
الاربعة عليه اجماع ولكن الاكثر على خلافه كما سياتي في باب الاجماع او علل
اي الحكم الذي يعرض فيه للعلة يترجح على الحكم الذي لم يتعرض فيه لها
لاظهرية الاعتناء اي لان ذكر علته يدل على الاهتمام به والحث عليه لدلالته
عليه من جهة اللفظ من جهة العلة لا الاقبلية اي لا لان النفس اقبل له لسهولة فهمه
بواسطة كونه معقول المعنى كما اشار اليه الآمدي ثم عضد الدين وح فلا يقال ربما
يرجح ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم
ثم في المحصول تقديم المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم على عكسه لانه اول

على ارتباط الحكم بالعلة واعترضه التفتازاني بانه الحكم اذا تقدم تطلب
نفس السامع العلة فاذا سمعها ركنت اليها ولم تطلب غيرها والوصف اذا تقدم
تطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكتفي علة بالوصف المتقدم اذا كان
شديد المناسبة كما في السارق والسارقة الاية وقد لا يكتفي به بل يطلب علة
غيره كما في اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فيقال تعظيما للمعبود قلت واذا كانت
العلة المفيدة لتقديم ما ذكرت فيه العلة على ما لم يذكر اظهار الاعتبار بما
ذكرت فيه فالحق ان لا يوجب تقديمها فيه تقديمه على ما اخرت فيه
ولا تاخيرها فيه تقديم على ما قدمت فيه والارتباط بالعلة الموجود في
كلها والركون اليها وعدم الركون عليها مع التعرض لها في كليهما لا اثر
له في الترجيح على انهما قد يوجد كل منهما في كليهما نعم الترتيب الطبعي بين
العلة والمعلول موجود في تقديم ذكر العلة على المعلول لكن معلوم
انه مجرد ذلك لا يفيد ترجيحا له على ما ذكرت فيه بعد المعلول مع
انه معارض بما يقال في تقديم ذكر المعلول على العلة من الاهتمام
بما ليس في عكسه والله سبحانه اعلم كما يترجح ما ذكر معه السبب على ما لم يذكر
معه اي العام الوارد على سبب خاص يترجح على العام المطلق عنه
اذا تعارضا في صورة السبب للاهتمام به اذ السبب هو العلة الباعثة
عليه ظاهرا هل كانت دلالته عليها شديدة القوة حتى لا يجوز تخصيصها
واما فيما عدا صورة السبب فيترجح المطلق عنه على الوارد على سبب
لكونه اقوى منه لقيام احتمال كون ذي السبب خاصا بمورده اذ الاصل
مطابقته كما هو مذهبه قال السبكي فمن قال ان الوارد على سبب راجح ارادوا في
صورة السبب ومن قال ان عكسه راجح ارادوا فيما عداها ولا يتجه خلاف
في الموضعين وفي نسخة اي والترجيح للمتن باعتبار حكاية طريقه
كالكتاب اي كترجيح على السنة وهذا على اطلاقه فرق بعضهم كما اشار

اليه

اليه السبكي بقوله ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه
خلافا لزاعميهما اي تقديم الكتاب عليها لحديث معاذ المشتمل
على انه يقضي بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم واقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك كما رواه ابو داود
وغيره وتقديم السنة عليه مستندا الى قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم ثم قال والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة تقدم الكتاب عليها
لانه اشرف منها وقيل تقدم السنة عليه مستندا الى ما ذكرنا والذي يقتضيه
اصول اصحابنا على ما تقدم المصنف في اول فصل التعارض ان القطعي الدلالة
من السنة القطعية السند يترجح على الظنية الدلالة من الكتاب والقطعي الدلالة
منهما اذا لم يعلم تاريخهما الجري فيهما لزوم حملين وان علم فالمتاخر ناسخ
للمقدم والظني الدلالة منهما اذا لم يعلم تاريخهما لا يرجح احدهما على الاخر
بكونه كتابا او سنة بل بما يسوغ ترجيحه به ان امكن جمع بينهما بان امكن والا تساقطا
وان علم تاريخهما نسخ المتاخر المتقدم وقطعي الدلالة من الكتاب يترجح على القطعي
السند الظني الدلالة من السنة لقوة دلالته فلم يبق ما ينطبق عليه الا ما كان من السنة
قطعي الدلالة ظني السند مع ما كان من الكتاب ظني الدلالة لترجيحه ان الكتاب
ح باعتبار السند ينبغي التقييد به ولا يقال وهذا ايضا لانه لا
معارضة بين قطعي وظني كما صرحوا به لانا نقول ممنوع لان ليس المراد بالمعارضات
في الترجيحات حقيقتها لتعالي الشارع عنها بل صورتها وهي موجودة
بينهما وعليه قوله وشهورها اي ترجيح الخبر المشهور من السنة على الاحاد
لرجحان المشهور سندا على الاحاد كاليمين على المدعي فانه حديث مشهور
وتقديم لخروج مفهوم المخالفة على خبر الشاهد واليمين اي القضا بهما
للمدعي المخرج في صحيح مسلم وغيره وهو من خبر الاحاد التي لم تبلغ حد الشهرة
على ما عرف في موضعه فلا جرم ان اصحابنا لم ياخذوا به مطلقا خلافا للائمة

الثالث في بعض الموارد كما هو معروف في الفروع وفقه الراوي ولعل المراد
باجتهاده كما هو عرف الصدر الاول وضبطه وتقدم بيانه في شرايط
الراوي وورعه اي تقواه وهو الاتيان بالواجبات والمندوبات
والاجتناب عن المحرمات والمكروهات وشهرته بها اي بهذه الامور
وبالرواية فانه لم يعلم رجحانه فيه اي في كل منها فان شهرته به
يكون غالبا لرجحانه فيه والمعنى كترجيح احد الخبرين على الآخر بكون راويه
موصوفا بهذه الصفات او بعضها على الآخر الذي ليس راويه كذلك
لان صدق الظن فيه اقوى واحتمال الغلط فيه ادنى صرح به شمس
الائمة بان اعتبار الرواية ليس بمرجح على من يعتبرها وهو حسن ثم منهم
من خص الترجيح بالفقه بالخبرين المرويين بالمعنى وفي المحصول والحق
الاطلاق لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز
ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدماته وسبب نزوله
فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي وقال ابن برهان ويكون
احدهما افقه من الآخر وبقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه
فيرجح على ما كان اقل في ذلك حكاه امام الحرمين عن اجماع اهل الحديث
قيل وبعلمه بالعربية فان العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل فيكون
الوثوق لروايته اكثر قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها
يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفا فيبالغ في
الحفظ ولا يعري كل منهما عن النظر قيل وبسرعة حفظ احدهما وابطا
نسيانه مع تسرع حفظ الآخر وسرعة نسيانه وفيه تامل وفي كون علو السند
اي قلة الوسايط بين الراوي للمجتهد وبين النبي صلى الله عليه وسلم مرجحا على
النبي لذلك لانه كلما قلت الوسايط كان ابعد من الخطا كما ذهب اليه
الشافعية خلافا للحنفية كما ننبه عليه وافقه الامام ابي حنيفة مع اوزاعي في

رفع

رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وهي مشهورة خرجها الحافظ بن محمد الحارثي
في تخريج مسند الامام ابي حنيفة رحمه الله وقد سقناها في حلية المحلي
شرح في منية المصلي في شرح قوله ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى
وبكونه اي وكترجيح احدى الروايتين المتعارضتين بكون احديهما
عن حفظ اي الراوي لا نسخه فيقدم خبر المعول على حفظه على الخبر المعول
على كتابه لا الزيادة والنقص قال الامام الرازي وفيه احتمال وهو كما قال
نادر لكتابه المصون حيث يبعد هذا الاحتمال بعيد بل ليس هو دون
احتمال النسيان والاشتباه على الحافظ وقد يعد ذلك فيه كالعدم وحفظ
اي ولترجيح رواية على حفظ مع تذكره كذلك على رواية من يعتمد في روايته على مجرد
خطه وهذا الترجيح ظاهر انه متفرع على غير قوله اي ابي حنيفة واما على قوله
فلا اذ لا عبرة عنده للخط بلا ذكر فلم يحصل التعارض الذي فرعه
الترجيح وبالعمل اي وكالترجيح لاحد المرويين بالعلم بانه اي روايته عمل بما رواه
على قبيحه اي الذي لم يعلم انه عمل به ولانه يعمل به والذي علم انه لم يعمل به
لانه ابعد من الكذب قلت وهذا في اولهما اذ لم يعمل على خلافه بعد روايته
لانه اذا علم انه عمل فيه بخلافه بعد روايته فقد سبق انه عند الحنفية يدل
على نسخه فاذا رواه حينئذ ساقط الاعتبار فلا يقوم بين المرويين ركن التعارض الذي
فرعه الترجيح اولا كان الترجيح لاحد المرويين بالعلم بانه رواية لا يروي الا عن ثقة
على ما رواته ليس كذلك وهذا انما هو بالنسبة الى المرسلين فكذا قال على قول
اي نفي الترجيح قول من علم الجرح فظاهر ان لا تعارض لانتفاء الدليلين عنده
فلا ترجيح ثم قال والوجه نفيه اي نفي الترجيح بهذا قال مجيز المرسل انما
كان الغرض فيه اي في قبول المرسل ما يوجبه اي نفي الترجيح بذلك وهو العلم
بانه لا يرسل الا عن ثقة اما مطلقا او عنده فقد ثبت او ياتي ذلك والترجيح
عابه الترجيح انما يكون بعد ذلك هنا ما ظهر للعبد انه مراد المصنف والله

سبحانه اعلم بكل مراد دون اكابر الصحابة اي وكالترجيح لاحد المتعارضين بكون
راويه من اكابر الصحابة على اصاغرهم ابا علي المروي النبي للعويص من اصاغر
الصحابة لان الاكبر الى الرسول اقرب غالبا فيكون عالما اعرف
قال المصنف وهب لابي حنيفة تقديمه اي ما رواه الاكبر منهم بالا ذا رجح
ما رواه فقيها بالنظر الى قواعد الفقه لا بفقهه اذ قال ابو حنيفة وابو يوسف
برأي الاصاغر في الهدم اي هدم الزوج الثاني ما دون الثالث وهم
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كما رواه محمد بن الحسن في الاثار بتقديم
الاكابر في عدم الهدم كما ذهب اليه محمد والائمة الثلاثة وهم عمر
علي رضي الله عنهما كما رواه البيهقي من طريق الشافعي مع ان اكابر الصحابة
لا سيما عمر رضي الله عنهما وان كان الارجح نظرا الى القواعد الفقهية الفقهية ملعليه
اكابر الصحابة حتى قال المصنف فيما سبق والحق عدم الهدم وفي فتح القدير القول ما قاله
محمد وباقي الائمة الثلاثة ولقد صدق قول صاحب الاسرار في مسئلة خالف
فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج منها ويتفرع على الجنس للامام
ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان يقال فلا يترجح الاكبر من حيث هو اكبر في الرواية
على الاصغر من حيث هو اصغر اذ تعارض بعد فقه الاصغر وضبطه الا اذا كان
اي بتة يجعله بالنظر الى قواعد الفقه او غيره من المرجحات قلت ولكن اذا كان
علة تقديم رواية الاكابر على الاصاغر هي الاقربية من رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يلزم من عدم الاخذ بما عن اكابر فيما رجع الى رأيهم فيه عدم الترجيح
لما هو مرويا لهم عنه مع وجود الاقربية منهم حيث يكون العلة في تقديم
روايتهم على رواية الاصاغر ما ذكرنا بل تغني عنه بقوله وبالاقربية اي وكالترجيح
لاحد المرويين بالاقربية رواية عند السماع من النبي صلى الله عليه وسلم على
الاخر الذي ليس له تلك الاقربية وبه وبقرب السماع رجحان الشافعية الافراد
بالحج على غيره من رواية ابن عمر لانه كان تحت ناقته فقد اخرج ابو عوانة

عنه

٣٦٣

عنه انه قال اني كنت عند ناقة النبي صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها
اسمعه يلبي بالحج وهم في ذلك تبع لامامهم قال الشافعي اخذت برواية
جابر لتقدم صحبته وحسن سياقه لابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها
وحديث ابن عمر لقربه من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النووي
هذا نصه في المزني ثم في هذه العلة ان يقال ولا يخفى عدم صحة اطلاقه
اي الترجيح بالقرب ووجوب تقييده اي القرب المرجح على البعد بعدم
احتمال تطرق عدم الاشتباه اي اشتباه الكلام على ذلك البعيد للقطع بان
تلك البعد يمنع تعيين ان كان احدهما اقرب الى المتكلم من الاخر فقال
بتة من تفاوت سماع كلامه ثم للحنفية الترجيح بالقرب ايضا للقران
في رواية انس او عن انس انه كان اخذ بزمام ناقته حين اهل بهما اي بالحج
والعمرة ففي المبسوط عنه كنت اخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك بحجة
وعمرة اي الجرة ما تخرجه من العلف وتخرجه الى الفم وتمضغه ثم تبتلعه ولفظ ابي
ما جروكرا اخرجه عنه ابن حبان في صحيحه الا انه قال عند المسجد يلبي
عند الشجرة ولم يذكر قايمه وقد قال لبيك بحجة وعمرة معا الى عند نقت
ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الشجرة فلما استوت به
قائمة قال لبيك بعمرة وحجة معا وذلك حجة الوداع وتعارض ما عن
ابن عمر في الصحيح اذ كما عنه في الصحيحين اهل رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالحج مفردا وعنه ايضا فيهما بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاهل بعمرة ثم اهل بالحج ولم يتعارض الرواية عن انس انه لبى بهما جميعا
والاخذ برواية من لم تضطرب روايته اولى من الاخذ برواية من اضطرب
الى غير ذلك من وجوه ترجح كونه صلى الله عليه وسلم حج قارنا على كونه
حج مفردا او متمتعا كما هو مذكور في موضعه ويكونه الجملة بالعام اي وكالترجيح

لاصل المرويين يكون روايته بحمل جميع ما يرويه بالقاطع الاخر الذي لم يتحمل
رواية جميع ما يرويه صلبا كما اشتمل عليه البيضاوي وغيره وهو ظاهر
المحصول لان البالغ اضبط من الصبي واقرب منه غالبا الى النبي صلى
الله عليه وسلم ويتبق مثلا اي الترجيح فمن تحمله مسلما فيرجح
خبره على خبر من تحمل غير مسلم لانه اي عمر المسلم الاحسن ضبط الحكم احسان
اصفاية وتقدم الاسلام اي ويرجح المروي الذي راويه قديم الاسلام
على معارضه الذي راويه حديث الاسلام وان عتبر متقدمه اعقب
على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه ذكره الامدي
وابن الحاجب لكن كما قال الابهري هذا اذا كان روايته متقدم
الاسلام في زمان متاخر الاسلام اما اذا كانت روايته متقدمة على
متاخر الاسلام فلا فهو ماخوذ من كلام الامام الرازي كما ستر وقد يعكس
اي يرجح خبر متاخر الاسلام على خبر متقدمه كما في المحصولات وذكر
السبكي انه الذي ذكره الجمهور الشافعية لكن شرط في المحصول ان يعلم
سماعه وقع بعد اسلامه لدلالته على اخرية الشرعية هنا وذكر الامام
الرازي ان الاولى انا اذا علمنا ان المتقدمات قبل الاسلام والمتاخ
وان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتاخر فهنا نحكم
بالرجحان لان النادر يلحق الغالب انتهى يعني فيقدم المتاخر وقال
الاستاذ ابو منصور ان جهل تاريخهما فالغالب ان رواية متاخر الاسلام
ناسخة وان علم في احدهما وجهل في الاخرى فان كان المؤرخ في آخر ايام
النبي صلى الله عليه وسلم فهو الناسخ فينسخ قوله صلى الله عليه وسلم
اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا الصلاة اصحابه قياما خلفه وهو قاعد
في مرضه الذي مات فيه وان لم يعلم التاريخ فيهما واحتيج الى نسخ
احدهما بالآخر فيحمل الناقل عن العادة اولى من الموافق لها وقيل

المحرم والموجب اولى من المبيح فان كان احدهما موجبا والآخر محرما لم يقدم
احدهما على الآخر الا بدليل [illegible] كذا الاصغر [illegible] الخاص وعلم ان
احدهما بعد الاسلام فخبره راجح على الخبر الذي لم يعلم هل تحمله الاخر في اسلامه
ام في كفره قال في المحصول لانه اظهر تاخرا لكونه مدنيا اي كما يترجح الخبر المدني
على الخبر المكي لتاخره عنه ثم اصطلح عليه ان المكي ما ورد قبيل الهجرة
في مكة او غيرها والمدني ما ورد بعدها في المدينة او مكة او غيرهما
لكن قال الاسنوي وهذا الاصطلاح ليس المراد لانه لو كان كذلك لكان
المدني ناسخا للمكي بلا نزاع ولان تقديم الناسخ على المنسوخ ليس من باب
الترجيح كما نص عليه الامام بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم
على الوارد في مكة سواء علم انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة
ام لم يعلم الحال والعلة فيه ما قال الامام بان الغالب في المكيات ورودها
قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير
فيحصل الظن بان هذا الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة فح فيجب تقديم
المدني عليه لكونه متاخرا وشهرة النسب اي وكثرة يرجح احد المتعارضين
بشهرة نسب راويه على الآخر بعدم شهرة نسب راويه قال الامدي لان
احتراز مشهور النسب عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون اكثر
والاخفى ما فيه اي ما في الترجيح ضبطا واقرب منه ما في المحصول رواية
معروف النسب راجحة على رواية مجهوله وتصريح السماع اي وكثره يرجح احد
المتعارضين بتصريح روايته بسماعه كسمعت يقول كذا على محتمله اي محتمل
الآخر الراوي بلفظ محتمل للسماع كقال المتقن في الاول والاحتمال في
الثاني وصريح الوصل اي وكثره يرجح احدهما بكون سنده متصلا صريحا
بان ذكر كل من رواته تحمله عمن رواه له بحدثنا او اخبرنا او سمعنا ونحو
ذلك على العنعنة اي على الآخر الذي رواه كل رواته او بعضهم بلفظ

عن من غير ذكر صريح اتصال تحديثا وغيره لاحتمال عدم الاتصال
في هذا قال المصنف وبحث عندما اي عدم الترجيح بصراحة الوصل
على العنعنة لقائل المرسل يعني بعد التابعي وامامته وكونه
غير مدلس تدليس التسوية لانه لا يروي الا عن ثقة وقد تقدم قبيل هذه
للجرح والتعديل من الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها
تدليس متصلة باجماع اهل النقل وما لم يتكرر رواته اي ويرجح
احد المرويين الذي لم تتكرر الثقات روايته على رواية الآخر
الذي احتمل عقل راويه في بعض الاوقات كذا اطلقه الحاصل
والتحصيل والمنهاج والوجه فيما اي الحديث الذي علم انه
رواه روايته الذي احتمل عقله في وقت قد رواه قبل زواله
اي وعقله نفسه اي الترجيح ذلك عليه بهذا العارض وذلك
الترجيح لذلك عليه بهذا العارض اذ المعتبر اي اذا لم يعلم هل
رواه في سلامة عقله ام في اختلاطه كما شرط في المحصول وصريح التزكية
اي ويرجح احدهما بكون رواه مزكى بلفظ وصريح في التزكية على
الآخر المزكى راويه بسبب العمل بروايته اي والحكم بشهادته لان
العمل والحكم قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية ويستند
ان الى شيء آخر للرواية والشهادة وما بشهادته اي ويرجح احدهما
ويكون تزكية راويه بالحكم بشهادة عليها اي على رواية
الآخر الذي زكي بالعمل بها لانحطاط في الشهادة اكثر وما زكي
راويه بالخلط والاختلاط على ما ذكر راويه الاختيارية بالاخبار كما بينه
المصنف لان المعاينة اقوى من الخبر والمنسوب الى كتاب عرف
بالصحة اي ويرجح المروي في كتاب عرف بالصحة كالصحيحين
على منسوب الى ما اي كتاب لم يلتزمها اي الصحة فلو امري اي ظهر لم

يلتزمهما

١٣٢

٩٦٦

يلتزمها اي الصحة اذ ذلك المروي اعتبر الاصح بينهما طريقا فانهما فاز بهما
فقد فاز بالتقديم بكون ما في الصحيحين راجحا على ما روي برجالهما
في غيرهما او رواه المتفق فيه شرطهما بعد امام الحرمين كما مشى عليه
ابن الصلاح وتابعه جماعة منهم شيخنا في فتح القدير لا يجوز التقليد فيه اذ الاصحية
ليست الا لاشتمال روايتهما على الشروط التي اعتبراها فاذا فرض وجود
تلك الشروط في رواية حديث في غير الكتابين افلا يكون الحكم بصحة
ما في الكتابين عين الحكم ثم حكمهما او احدهما بان الراوي المعين مجتمع
تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون خلافه وقد اخرج
مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاري جماعة
تكلم فيهم فدار الامر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى
ان من اعتبر شرطا والغاه آخر يكون ما رواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده
مكافيا لمعارضه المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه
آخر نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر امر الراوي فلا يترجح الا الى راي
نفسه انتهى فان قلت ليست صحتهما لمجرد اشتمال روايتهما على الشروط
التي اعتبراها بل ولتلقي الامة بعدهما بالقبول كتابيهما وهذا منتف في
غيرهما قلت تلقي الامة لجميع ما في كتابيهما ممنوع الا لروايتها فلا اذكر المصنف
والمتون احاديثها فلانه لم يقع الاجماع على العمل بمضمونها لا على تقديمها
على معارضها ثم ما ينبغي التنبيه له ان صحتهما على ما سواهما تنزلا انما تكون
تلزمها من بعدهما لا المجتهدين المتقدمين عليهما فان هذا
مع ظهوره قد يخفى على بعضهم او يغالط به والله سبحانه اعلم ويجب الترجيح
للمروي له بالذكورة لراويه فيما يكون خارجا اي في الامور الواقعة
خارج البيوت لغالبة والمذكر فيه اقرب من الانثى فيما لا ... لراويه
في محل البيوت لانحصر به اعرف ورجح في كسوف الظهر اية حديث

سمرة بن جندب المقيد انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين
كل ركعة بركوع وسجدتين كما اخرجه اصحاب السنن وقال الترمذي
حسن صحيح عزاه صاحب الهداية عزاه الى رواية بن عمر ولم توجد عنه
على حديث عايشة المفيد انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه
ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين كما اخرجه اصحاب الكتب
الستة بان الحال اكشف لهم اي للرجال لقربهم وان كان انما يستتم
هذا في خصوص هذا اذا لم يرد حديث الركوعين عنهما بل [illegible]
من الرجال لكن قد رواه بن عباس وفي الصحيحين وعبد الله بن ع
وفي صحيح مسلم لم هذا اصل الاقوال وعبر عنه السبكي بترجيح الذكر
في غير احكام الخناثى اذ احكامهن لانهن اضبط فيهما وما ذكره
المصنف اولى واسهل ثانيهما يقدم خبر الذكر على خبر الانثى مطلقا
لانه اضبط منها في الجملة ثالثها لا يقدم خبره مطلقا من حيث الذكورة
على خبرها وكثرة المزكين في الترجيح بها لكثرة الرواة وسيأتي قريبا
ما في الترجيح بكثرتهما من وفاق وخلاف وتفقهم ومداخلتهم المزكي
اي ويترجح احدهما بتفقه مزكي راويه ومخالطتهم في الباطن له على الآخر
الذين زكوا راويه وليسوا كذلك لان ظن صدقه اقوى وبعدم الاختلاف
اي ويترجح بعدم الاختلاف في رفعه الى رسول الله صلى الله صلى
الله عليه وسلم على معارضه المختلف في رفعه اليه ووقفه على
راويه كما في المتفق على رفعه من قوة الظن بنسبته الى النبي صلى
الله عليه وسلم ما ليس للمختلف في رفعه اليه فقلت ولو قيل هذا
فيما للراوي فيه مجال اما لو كان المختلف في رفعه ما ليس للراوي فيه مجال
فما سواء كان سواء كان وجها ونركنا مرجحات اخرى الصعف اي لضعفها
قال المصنف كقولهم يرجح الموافق بدليل آخر ولعل اهل المدينة

انتهى

ثم قلت وفي ضعف الترجيح بالموافقة لدليل آخر مطلقا نظر وكيف والاحق من القولين
عند المصنف ترجيح يوافق القياس على ما لا يوافقه ومنها كون الاسناد حجازيا او كون
راويه من بلد لا يرضون التدليس او كونه صاحب كتاب يرجع اليه او كون لفظا فصيحا
ولفظ الآخر فصيحا فانه صلى الله عليه وسلم قد يتكلم بالانفع والفصيح لا سيما اذا كان
من لغتهم ذلك او كونه احسن النار يا الحي من الآخر الى غير ذلك والوضوح اي ولوضوحها
الهم كقولهم يقدم الاجماع المتقدم عند التعارض من اجماعين وفي تعارض
تاويلين يرجح ما دليل تاويله ارجح وفي تعارض ما بين ما ورد على سبب وغيره
يقدم الوارد في السبب والآخر في غيره للخلاف انتهى لكن هذا لم يترك بل تارك
كما او محناه سالفا ومنها كونه غير متأخر بنوع نتاج في الصحابة على ما انفرد به وكونه
ام المضطرب لفظه على ما اضطرب وقولكونه قولا على كونه فعلا الى غير ذلك ويتعارض
الترجيح فيحتاج الى بيان المخلص عما فيها بين الادلة كفقه بن عباس وضبطه وفي رواية
او توقعه نكاح النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم بل وهو لها بمباشرة ابي رافع
الرسالة بينهما في رواية لتزوجها وهو حلال حيث قال كنت كالعرسينهما والذي في
رواية الترمذي وغيره كما قد منا الرسول بينهما ولا شك في هذا انهما ومنا وكسماع القاسم
بن محمد بن ابي بكر حديث عايشة ان عتقت بريرة وكان زوجها عبدا فخيرها
رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه احمد ومسلم وابو داود والترمذي وصححه فانه عمه فلم
يكن بينه وبينها حجاب مع اثبات الاسود عنها اي عايشة كان زوج بريرة فلما
اعتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه البخاري واصحاب السنن وهو
اجنبي منها فانه سمع منها فانه اي سماعه يكون من وراء حجاب فتعارض الاثبات
والمشافهة المشتملة على النفي واذا قطع الاسود بانها اي الحرة من وراء حجاب هي اي
عايشة فلا اثر لان تقاعد اي الحجاب فلا يصلح تقاعده جابرا لترجح الاثبات
على النفي لاشتماله على زيادة علم ليست الثاني الى غير ذلك وانه رجح حديث ابي رافع
بالسفارة لكن الترجيح بها ليس الا لزيادة الضبط لان السفير له زيادة ضبط في خصوص

الواقعة التي هو سفير فيها فاذا كان الضبط صفة النفس يغلب ظن الصدق وح
اعتدلا اي تساويا ابن عباس وابو رافع فيها اي في هذه الصفة لوجوده لكل
منهما ترجح خبر ابن عباس بان الاخبار به اي بالاحرام لا يكون الا عن سبب علم هو
اي سبب العلم بهيئة المحرم بخلاف خبر ابي رافع نعم هو ما هو صاحب الواقعة ميمونة
رض زوجني رسول الله صلعم ونحن حلالا رواه ابو داود وان صح قوي خبر ابي رافع
وفيه اشارة الى ان خبر صاحب الواقعة يترجح على غيره واذا عارضه لانه لا ادري وقد صح
ويزيد به لفظ اسلم عنها ان رسول الله صلعم تزوجها وهو حلال فتعارض وترجح
اخبار ابن عباس كما اشتمل على جزء من كونه لا يكون الا بسبب علم به وترجح خبر ابي رافع بكونه
صاحب الواقعة في ذلك وقد امكن الجمع بين اخبارها بان عباس فتعين محمله
فيجب ان يكون قولها تزوجني مجازا عن الدخول لعلاقة السببية العادية بينهما اذ هو
حقيقة في العقد مجاز في الوطي جمعا بين الحديثين بقدر الامكان ومنها اي تعارض
الترجيح بالخفية الوصف الذاتي وهو ما يعرض للشي باعتبار الذات او الجزء الغالب
منها على الحال وهو ما يعرض للشي بخارج اي بسبب امر خارج عنه فان كلا منهما بمفرده
ويقع به الترجيح فاذا تعارضا في محل رجح ما فيه الذاتي على الحال لان الذات اسبق
وجودا من الحال زمانا او رتبة فيقع به الترجيح اولا لان السبق من اسباب الترجيح فلا
يتغير بالحديث بعده كاجتهاد امضي حكمه فانه لا ينسخ باجتهاد بعده ولان الحال قائم
قائم بالغير وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه والقائم في نفسه
فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه
واصل بنفسها فالترجيح بها اولى ثم بعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات
لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو الاصل بما هو
تبع لغيره وهو لا يصلح لذلك كصوم يوم من رمضان او يوم معين بالنذر بنية لم يبيتها ان
لم ينو من الليل وانما نوى قبل نصف النهار فان بعضه منوي وبعضه لا بالقوة ولا بالحقيقة
هي والحال ان الصوم يوم واحد لا يتجزى صحة وفسادا بل اما ان يفسد الكل او يصح الكل بتعارض

سند الكل وهو عدم النية في البعض ودليل صحة الكل وهو وجود النية في البعض فرجح الاول
وهو الافساد للكل كما ذهب اليه الشافعي بوصف العبادة المقتضية اي النية في الكل
فان وصف العبادة توجب الفساد وقد انتفت النية في البعض فيفسد الكل لعلة فساد
البعض وصحة البعض وهذا ترجيح بالحال لان وصف العبادة عارض للامساك لا ذاتي
لكنه في البعض للامساك فان الامساك من حيث هو ليس بعبادة بل باعتبار خارج
عنه وهو النية ورجح الثاني وهو الصحة للكل بكثرة الاجزاء المتصفة بالنية اي بسبب
وجود صفة ... الاجزاء وهو اي هذا الترجيح ترجيح بالذاتي فان وجوده الخارجي
باعتبار اخر الصوم الواقعة هي فيها اعني النية وينتقض هذا بالكفارة اي بصومها
بكفارة اليمين او النذر المطلق فانهما لم يجز وهما الا بتبييت مع امكان الاعتبار
المذكور ومدفع بان العرض مع ذلك الاعتبار توقف الاجزاء اي كون تلك الاجزاء حكما
محكوما بتوقفها المانعة اي في الوقت من الشروع قبل النية الى ان يظهر
لحوق نيته في الاكثر ولا لا بطلانها فان الحقت انبعت على تلك الاحكام
حكمها ولا لا نزال التوقف وحكم ببطلانها وذلك اي التوقف في الوجوب انما هو
في لازم معين بالعزم فظهر ان معين جزء ذلك كما ذكره المصنف من خصوص
الكفارة لم يتعين يومها للواجب اي لم يثبت الشرع فيه الوجوب قبل النية
حتى جاز فطره للشروع الوقت اي مكان الشروع فيه مشروع الوقت وهو النفل
فاذا لم يثبت كانت تلك الامساكات السابقة على النية متوقفة بصوم النفل
فلا يتحسب فيه الوجوب بعلمها لانه لا يصير واجبة بل اما نفلا او فطرا ولما كان الحكم
بالتوقف يحتاج الى ما يفيد اعتباره اشار اليه بقوله وهو الى النفل الاصل
في الاعتبار اذ كان صلعم ينوي من النهار كما ثبت في صحيح مسلم ويصير به صائما كل اليوم
وذلك انما يكون بالتوقف وهذا التوجيه بناء على انه صائما كل اليوم وهو كذلك
وهو كذلك ان شاء الله تعالى ومن ثم قال في الهداية وعندنا يصير صائما من اول
النهار لانه عبادة قهر النفس وهي انما تحقق بامساك مقدر فيعتبر في ان النية بالكثرة

انتهى على انه حكم له لعموم البعض بنا على انه صار من اوله ولا يمنع الحكم بالعموم بلا نية
كما لو نوى العموم او عقل عند بعض فيه والله تعالى اعلم مسئلة قال ابو حنيفة وابو
يوسف لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم يبلغ المرجح بكثرتهم الشهرة فيرجح
الحديث الذي بلغ بكثرتهم حد الشهرة على الحديث الذي لم يبلغ بكثرتهم حدها
وتعرض للشهرة دون التواتر لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق اولى لانه لا يبلغ
حدهما لم يبلغ نصرهما لاكثر من العلماء توطهم خلافا الى خلاف قولهم فيرجح عندهم
بكثرة الادلة والرواة المتعددة في احد الجانبين مستقل بايجاب الحكم فلا يكون مرجح
لموافقة بل يعارض الدليل المنفرد في احد الجانبين كل دليل في الجانب الآخر
كالاول اي كما يعارض الدليل المنفرد في احد الجانبين كل دليل في الجانب الآخر
ترجيح منها اذ ليس معارضته لواحد منها باولى من معارضته للآخر فيسقط الكل عند
عدم كالشهادة من حيث انه لا ترجيح لاحد الشهادتين المتعارضتين بعد استكمال
نصابها بالزيادة لاحدهما في العدد على الاخرى وحكى غير واحد كصدر الشريعة
الاجماع على هذا وينبغي ان ينظر فيه بما قدمت من ان مالكا والشافعي في قول لهما رجحا
ذلك اللهم الا ان يراد اجماع سوى ابن مسعود على عدم ترجيح عصوبة ابن عم هو اخ لام
بان تزوج عم انسان من ابويه او الاب امرأة فولدت له ابنا فان ابن عمه واخوه لام
على ابن ام ليس بابي باخ لام في الارث منه بخلاف ابن العم الذي ليس باخ لام مع
ابن العم الذي هو اخ لام بل يستحق ابن العم الذي هو اخ لام بكل من كونه ابن عم وكونه
اخا لام مستقلا نصابا من الارث فيستحق السدس بكونه اخا لام ونصف الباقي
بكونه عصبة اذا لم يترك وارثا سواهما اما ابن مسعود فذهب الى ان ابن العم الذي
هو اخ لام يحجب ابن العم الذي ليس اخا لام اخرج ابن ابي شيبة عن النخعي في امرأة
تركت بني عمها احدهم اخوها لامها يقضي فيها عمر وعلي وزيد رضي الله عنهم ان لاخيها لامها
السدس وهو شريكهم بعد في المال وقضى فيها عبد الله ان المال له دون
بني عمه والكل اي دلالة الاجماع الكل فيما اي في ابن عم حال كونه زوجا ايضا على

عدم ترجيح على ابن عم فقط في الارث فيكون لابن العم الزوج النصف بالزوجية
فيكون النصف الآخر بينه وبين ابن العم الذي ليس بزوج اذ لو كان الترجيح
بكثرة الدليل ثابتا لكان بكثرة دليل الارث ثابتا ايضا واللازم منتف فالملزوم
مثله وهذا بخلاف كثرة يكون لها هيئة اجتماعية لا لاجزائها او الحكم وهو الايجاب
منوط بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل واحد من اجزائها فانه يرجح بها على ما ليس
كذلك لحصول زيادة الهيئة الواحدة فيه قوة زائدة وهو الهيئة الاجتماعية فلذا اي
لثبوت الترجيح بها كثرة التي لها هيئة اجتماعية والحكم منوط باجتماعها من
حيث هو رجح احد القياسين المتعارضين بكثرة الاصول اي بشهادة اصلين
او اصول بوصفه المنوط به الحكم على معارضه الذي ليس كذلك في باب
تعارض القياس لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك
الوصف فيحدث بسببها في نفس الوصف قوة صالحة للترجيح كالاشتهار في السنة
على ما هو المختار خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية كما ياتي بيانه
مستوفى في القياس ان شاء الله تعالى بخلافه اما اذا كان الحكم منوطا بكل لا بالمجموع
فانه لا يرجح بالكثرة الحاصلة من ضم غيره اليه والحاصل ان الكثرة ان ادت الى حصول
هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر صلحت للترجيح هو القوة لا الكثرة
غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا واجابوا اي الاكثر بالفرق بين
الشهادة والرواية ان الحكم في الشهادة منوط بامر واحد وهو هيئة اجتماعية
والاكثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف
الرواية فان الحكم فيها بكل واحد فان كل راو بمفرده مناط الحكم وهو وجوب
العمل بالرواية وبان الكثرة يزيد الظن بالحكم قوة لان الظنين مثلا اقوى
من ظن واحد والعمل بالاقوى واجب فيترجح الحكم الذي المتكثرة على معارضه
الذي لا كثرة تفيده وهذا دليل الاكثر ومحل الوجوب عن حجيتها ومنع هذا
بدلالة الاجماع المذكور على عدم اعتباره اي هذا القدر من زيادة قوة الظن

بالحكم رجحا المعارضة في اصل الظن بعد الافتداء وابن العم الاخ لام الزوج
على ابن العم فقط وبان كل دليل يؤثر في اثبات المدلول كان ليس معه غيره
وليس المدلول متعلقا بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تاثير في القوة وكونه
موافقا للدليل الآخر فان كان لا يدخل في افادة قوة فيبطل كمنع معارض لمخالفته
للدليل الآخر بخلاف تكونه اي الخبر الشهرة حيث ترجح به على معارضه هو خبر
واحد غير مشهور فان الرجحان جهة اجتمعت فيه لكن نهم ومقبل البلوغ
اليها كل واحد لجواز كونه وقد يقال ترجيحا للترجيح بكثرة الرواة وان لم تفد
كثرة الرواة قوة الدلالة لجواز كونه اي خبر ما روايه اقل لحضوره كثيرة الخبر الا
المعارض له الذي رواته اكثر ولحضرت ولم يحضرنا ويلي في العدد لعدد
الحاضرين للخبر الآخر المعارض له وانفق نقل كثير في الخبر الذي رواته
اقل دونه اي الخبر الذي رواته اكثر بل جاز الاكثر اي ما رواته اكثر لحضرت
الاقل عدد بالنسبة الى عدد الحاضرين لما رواته اقل فلا يلزم الرجحان
بكثرة الرواة ولا نسلم قوة الثبوت لما رواته اكثر لانه اي التجويز المذكور معارض
بضده وهو ان يكون الخبر الذي رواته اكثر لحضوره من هو اكثر من حضر
ما رواته اقل فيتساقطان اي التجويزان المذكوران ويبقى مجرد كثرة يفيد قوة
الثبوت الموجبة لزيادة الظن وهو معنى الرجحان بخلاف ثبوت جهتي العصوبة
وما معها من الاخوة لام والزوجية من التنازع فانهما سواء الى الثبوت قلت
على ان كلا من الاجماع على عدم ترجيح ابن العم الزوج واجماع من سوى ابن مسعود على عدم
ترجيح ابن العم الآخر لام ابن العم فقط انما يدل على عدم الترجيح بكثرة الادلة لو ان كان
كل من الزوجية والاخوة لام يقتضي ابتداء ارث جميع المال اذا انفردت فيتوارد الادلة
والحقه الموجب على مورد واحد تعارضها في ذلك بدليل آخر في محل يقتضي مقتضاها
ثم لم يترجح مقتضى فلك في ذلك المحل على مقتضى هذا المحل كما هو المراد بعدم الترجيح
بكثرة الادلة ومعلوم ان الامر ليس كذلك في كلتا المسئلتين لان موجب العصوبة من

في

هي اذا انفردت استحقاق جميع المال وموجب الزوجية اذا انفردت استحقاق
النصف لا غير وموجب الاخوة لام بالايجاب الاول اذا انفردت استحقاق السدس
لا غير وقد اعطي كل من هاتين مقتضاها في هذه الحالة كما لو كانت منفردة و
قيل لما ولما وجد الذي نازع ما وجه به قول ابن مسعود في المسئلة المذكورة من انهما
استويا في قرابة الاب وقد رجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح
بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس
ثم باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فتكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح
للترجيح فهو ممنوع ان الاخوة لام من جنس العمومة بل هي اقرب ولذا يكون استحقاق
ابن العم العصوبة بعد استحقاق الاخ لا يكون تبعا لها فلا يكون ترجيحا بخلاف
الاخوة فانها من جنس واحد مستبد بما انضمام الاخوة من الام اليه بمنزلة وصف تابع
له الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لم يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق
بالفرضية فظهر ان الاصل في استحقاق العصوبة قرابة الاب وان قرابة الام
وصف لقرابة الاب تابع لها رجحت به وانه لاب في الاخ لابوين على الاخ لاب
للاستواء في المنزلة والله سبحانه اعلم فصل يلحق السمعيات الكتاب والسنة
البيان اللغة الاظهار لغة لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرعه
واصطلاحا اظهار المراد من لفظ مسلوا ومرادف له يسمى بما عزما اي اللفظ
الذي يتكلم اذا المعنى المراد هو الالفاظ التي عليه الذي لم يتعلق به في الجملة فخرجت النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وعن خاف ان البيان على هذا يغل ابين كالسند هو الكلام ويقال
البيان ايضا لظهوره اي المراد الذي هو اثر الدليل ومتعلقه يقال بان الامر والهلال اذا
ظهر وانكشف ونسب شمس الائمة الى بعض اصحابنا واختيار اصحاب الشافعي وعليه نور
الدقاق وابي عبد الله البصري بالعلم الذي تعين به المعلوم الا ان محدوش بان الدليل
قد يكون قطعيا لكون الدليل ظنيا فلا يكون بيانا ويقال ايضا للدلال على المراد بذلك

اي يلحقه البيان ويعرف به ان البيان على هذا اسم للدليل الذي يحصل به
ادراك المراد بلحوق البيان فعلى هذا كل مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته
استبشاره وتنبيهه بالفحوى الى الحكم بيان لان جميع ذلك دليل واذا كان بعضها
يفيد العلم وبعضها غلبة الظن ظهر ان تعريفه بالدليل الموصل بصحيح نظره
الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه غير جامع ايضا كتعريف القاضي ابي بكر بانه
صاحب الكشف وغيره وهذا الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال المصنف تبعا على
التخصيص بيانه او اظهار انتهائه اي المراد من لفظ سابق منطوق او مروي او دفع
لارادة غيره وتخصيصه اي عن المراد بذلك اللفظ وبجناحيه في قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فانه يفيد نفي التجوز بالطائر عن سريع الحركة في الشر كالبريد
والتاكيد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه يفيد نفي احتمال الملائكة
بالتخصيص لانهم اي الحنفية كفخر الاسلام ومن وافقه الا القاضي ابا زيد قسموه اي
البيان الى خمسة من الاقسام وهو الى اربعة اقسام بيان تبديل سياتي وهو النسخ
ومعلوم انه ليس ببيان المراد من اللفظ بل بيان انتهاء ارادة المراد منه وهذا هو
الذي اسقطه ابو زيد ووافقه على اسقاطه شمس الائمة الا انه وافقهم على الخمسة
اقسام وسنذكر ما هو الخامس عنده وبيان تقرير وهو التاكيد وهو اما يفيد
رفع احتمال غير المراد من المبين وقسم الشيء حاصل فاته وتحصيل الحاصل منتف
واذا كان منتفيا لزم كون القسم المسمى به ببيان التقرير من اقسام فلزم ذلك اي زيادة او
رفع احتمال غيره وهذا يجوز مفصولا وموصولا اتفاقا لانه مقرر للظاهر وموافق له
فلا يفتقر الى التاكيد بالاتصال وبيان تغيير كالشرط والاستثناء وتقدما اي بحث
التخصيص الا ان يعتبر الشرط من الجانب المعلق في الحال اي وقوعه فيه كما هو ظاهر الان
بتاخيره نسبة الى زمان وجوده اي الشرط ويعتبر الاستثناء من الجانب الحكم الثابت
للمستثنى منه الى عدم اي الحكم المذكور والمستثنى اصلا وهو ظاهر ويعرف من هذا
تسمية كل منهما بيان تغيير وتخصيص لان كلا منهما من حيث انه بين المراد من مدخوله بيان

ومن

ومن حيث انه غيرها كان مفهوما للسامع من اطلاق مدخولهما على انفراد بعدمهما الى غيره
بان بما التقادير يكون جميع متعلقات جميع الفعل من قبل بيان التغيير لنا في هذا الاعتبار
فيهما وبه وبهذا الفرق بينهما فرقوا اي الحنفية بين تعلقه اي الشرط بمضمون الجمل المتعقبها
بعدم اي عدم تعلق الاستثناء بمضمون الجمل المتعقبها في الاستثناء بل
بالاخيرة فقط تقليلا للابطال واما الكل لان الاصل عدمه فيقتصر الى الاخيرة لما يحقق فلا
يتعلق بما سواها ايضا الا الموجب واتفق شمس الائمة وفخر الاسلام على ان الاستثناء بيان تغيير
وجعلا التعليق بيان تغيير وجعل التعليق بيان التبديل كابي زيد ويمتنع تراخيهما اي الشرط
والاستثناء وتقدم قول ابن عباس في الاستثناء بجواز تراخيه على خلاف في مقداره
ووجهه ودفعه ومنه اي بيان التغيير تخصيص العام وتقييد المطلق لانه يبين ان كلا منهما
غير جار على عمومه واطلاقه ولزم منه تغيير كل هو المتبادر اي السامع من التمول لسائر افراده
وتقييد في الجنب العموم والتخصيص حكم بيان التغيير من امتناع التاخير وقد سلف
ثم بيانه موجها ويجب مثله اي امتناع التراخي في صرف كل ظاهر عن ظاهره وتحا
لزوم اللازم الباطل وهو طلب الجهل المركب والايقاع في خلاف الواقع بذلك الظاهر
لان التراخي حال الصارف بالنسبة الى المصروف عنه ان يكون كالمخصص بالنسبة الى العام
وعلى الجواز لتاخيره بيان تخصيص العام عنه كما هو قول مشايخ سمرقند وعليه يتفرع ايضا
جواز تاخير صرف كل ظاهر عن ظاهره ان يقال تاخيره ثم تبليغ الحكم الشرعي المعلوم
بتبليغه للمكلفين الى وقت الحاجة اليه وهو وقت تنجيز التكليف اجوز لانه لا يلزم مع تاخير
تبليغه شيء من المفاسد التي في تاخير بيان مخصص العام عنه اولا تكليف قبل التبليغ واذا
جاز التاخير مع التكليف ففي عدمه اولى المنع لتاخير بيان مخصص العام عنه وهو اي المنع
لتاخيره والمختار المنقول عن المشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تبعهم من المتاخرين
منهم يجوز تاخيره صلعم بتبليغ الحكم الى وقت الحاجة اليه ايضا اذ لا يلزم فيه ما تقدم
من اللازم المذكور في مباحث التخصيص وهو الايقاع في خلاف الواقع ومطلوبيته
الجهل المركب بل هو متوقف فيه وقيل لا يجوز لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل

اليك من ربك لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل فلا فائدة للامر به الا الفور
قلنا لا شك في انه صلعم بلغ ما امر بتبليغه مما انزل عليه كما في صحيح البخاري
عن عائشة ان محمدا صلعم كتم شيئا مما انزل اليك فقد كذب ولكن لا يلزم ان يكون
ذلك منه على الفور وكون امر التبليغ امرا ايجابيا فوريا ممنوع لجواز ان يكون
فائدته تقوية العقل بالنقل ولعل اي التبليغ وجب لمصلحة لم تعين بتاخيره
الى الحاجة ووقتها وعلم ذلك ... يا واجبا دون الوسائل انه للوجوب والفور
فيقول ظاهره اي ما انزل اليك للقرآن لانه السابق الى الفهم من تمام المراد تقتضيه ان يفيد
النسخ في القرآن كما اليه مشى كلام الامام الرازي والامدي وقد يقال القرآن يشتمل
على آيات تتضمن الاحكام واذا وجب تبليغه على الوجوب الفوري وجب تبليغ
احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولانه
كما قال البيضاوي وظاهر الاية يوجب تبليغ كل ما انزل ولعل المراد تبليغ ما يتعلق
بمصالح العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه فان من الاسرار الالهية ما يحرم
افشاؤه انتهى هذا الدليل وقعت في اصول ابن الحاجب تعريفا على جواز تاخير
بيان المجمل عنه وما تمسك الخصم في تعريفها على جواز بيان الخصوص عنه الذي
هو من بيان التغيير اوجه لان على التقدير الاول لا يكون جواز تاخير التبليغ اجوزه
جواز تاخير بيان المجمل عنه او ينافي عدم المانع والفرض دعوى الاعم بخلاف م
على التقدير الثاني بل تساوي حسب الاكثر ومنهم الامام الرازي وابن الحاجب ثبت
زيادة قوة المبين للظاهر عليه والحنفية يجوزون المساواة بينهما في القوة ودفع لتقدم
اولوية المبين منهما لجواز الراجح مع المرجوح لتقدم اي الراجح على المرجوح في التعارض
ويدفع هذا الدفع بان مرادهم اي الحنفية اي المساواة في الثبوت لا الدلالة ومعلوم
ان الاول مبين وعدم الاولوية بالمعنى انما هو على تقدير المساواة في الدلالة والاول
اي المخصص وجعل الادنى ابطل بطل لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح وبيان تفسير
وهو بيان المجمل بالمصطلح عليه عند الشافعية وهو ما في حنفاريتهم باصطلاح

الحنفية

الحنفية الخفي المشترك والمجمل كما صرح به صاحب الكشف وغيره ويجوز بيان التفسير
بالاضعف دلالة اذ لا تعارض بين المجمل والبيان ليترجح البيان عليه فيلزم الغاء الاقوى
بالاضعف ويجوز تاخيره اي بيان المجمل عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة الى الفعل وهو وقت تعلق التكليف بالفعل مضيقا عند الجمهور منهم
اصحابنا والمالكية واكثر الشافعية واختاره الامام الرازي وابن الحاجب وغالب
المتاخرين ومن الحنابلة القاضي ابي يعلى وابن الخيار والحسابي وابنه وبعض اصحابه في
كابي اسحق المروزي ... على الصيرفي مناظره في هذا فرجع الى الجواز لانه لا مانع
عقلا من جوازه ووقوع شرعا كما في الصلاة والزكاة اي واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
ثم بين النبي صلعم الافعال للصلاة كما في حديث المبني صلاته في الصحيحين وغيرهما
والمقادير للزكاة كما في كتب الصدقات ككتاب الصديق في صحيح البخاري وكتاب عمر
في سنن ابي داود وابن ماجه وجامع الترمذي وكتاب عمرو بن حزم في سنن النسائي وغيرها
اما اي بيان المجمل عن وقت الحاجة فيجوز عقلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق
ومنهم الاشاعرة لكنه اي تاخيره عن وقت الحاجة غير واقع شرعا واما من لا يجوز تكليف
ما لا يطاق فلا يجوز هنا عنده لانه من افراده ثم قال القائل لقوله لا مانع عقلا لانه اي المجمل قبل
البيان لا يوجب شيئا على المكلف ولا العلم ان يكون مرادا منه بل انما يجب الفعل فانتفى
وجه المانعين له بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو متوقف على الفهم والفهم
لا يحصل بدون البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس في الوسع دفعه
اي القول بانه لا يوجب شيئا قبل البيان اندفع قولهم اي المانعين له تاخير بيان
المجمل يؤدي الى الجهل المخل بفعل الواجب في وقته فانه يوجب الجهل
بصفة العبادة لان الفرض ان صفتها انما تعلم بالبيان ولا بيان والجهل بصفة الشيء يخل بفعله
في وقته ووجه اندفاعه ان وقت العبادة وقت بيان صفتها فلا يخل بفعل الواجب
في وقته لانتفاء التكليف بها قبل بيانه وقولهم اي المانعين له ايضا لو جاز تاخير
بيان المجمل لكان الخطاب بالمجمل الخطاب بالمهمل فيلزم جواز الخطاب به وجواز

٤٧٣

وبيان الفعل بين النبي صلعم الصلاة والحج لكثير من المكلفين كما يشهد به استقرا بعض المشاهير
من دواوين السنة قالوا اي المانعون علينا بينا بالفعل بل بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم وتقدم جوابهما في مسئلة الاتفاق في افعاله الجبلة الا باحتمال تناوله اجيب
بانهما اي القولين المذكورين دليلا كونه اي الفعل بيانا لا انه هو البيان ولانه لم يشتمل على نوعيتها
وهذا الجواب ينفي الدليل الاول وهو ناقضا فيم ان الفعل المتوقع بعد القول المجمل
هو المراد منه ان ينفي ان يكون هنا مثبتا للدعي اذ يفيد هنا ان كونه اي الفعل بيانا
انا عرف بالشرع وبه اي بالشرع كفاية في اثبات كون الفعل بيانا في الاولى ان يقال انه لو كان
من صلوا وخذوا الى اخرهما لزيادة البيان فان البيان حصل لهم بلا شك بمباشرة
تلك الافعال لعجزهم على انها افعال الصلوة والحج بقوله صلوا وخذوا تاكيد وتوطئة
اي المانعين للبيان بالفعل الفعل اطول من القول زمانا فيلزم تاخيره اي البيان مع
امكان تعجيله بالقول وانه غير جايز ومنع الاطولية اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما
يطول بالفعل وما في ركعتين من الهيات والاخر بالقول ربما استدعي زمانا اكثر
مما يستلزمه فيه ومع بطلان التلازم اي لزوم التاخير بعد ما في امكان تعجيله قال المص
بل لا نم انه لا يجوز تاخيره مع امكان تعجيله فانه اذا كان التعجيل قبل الحاجة ممكنا
والفرض ان التاخير جايز فلا يلزم تعجيله ثم المهو التاخير المفوت من الوقت الضيق
فيرد هو ممنوع بل المفروض ان يتصل بالبيان بالفعل في زمان لا يستقصي فيه من الوقت
الضيق فيه قبل معرفة البيان باتمام ذلك الفعل المبين فلو تعاقبا اي الفعل
الصالح كل منهما ان يكون بيانا وعلم المتقدم فهو اي المتقدم البيان قولا كان
او فعلا لحصوله به والثاني تاكيد والا اذا لم يعلم المتقدم فاحدهما من غير
تعيين هو البيان بمعنى حصول البيان بواحد لم نطلع عليه وهو الاول
في نفس الامر والثاني تاكيد وقيل يتعين الارجح منهما للتاخير والمرجوح
للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيد الراجح لامتناع ترجيح
الشي بما دونه في الدلالة لان المؤكد يدل عليه وعلى الزيادة فلا فايدة فيه واختار

تاخير بيانه بناء على عدم ... له في الحال والافادة عند البيان ولا لازم باطل انما يلزم منه اللزوم
لو سلم انه في المجمل يعلم ان المراد احد محتملاته او معنا ما فيطيع او يتقيض بالعزم على فعله ان تركه
اذا بين وهذا من اعظم فوايد التكليف بخلاف المهمل فانه يعرف انه ليس له معنى اصلا وما قيل
اي ما في اصول ابن الحاجب جواز تاخير اسماع المخصص للعام المكلف الناظر تحت العموم
الى وقت الحاجة اولى بالجواز من تاخير بيان المجمل الى وقت الحاجة لان عدم الاسماع
اي اسماع المكلف المخصص للعام مع وجوده في نفس الامر اسهل من العدم اي عدم بيان
المجمل لامكان الاطلاع على المخصص المذكور وعدم امكان الاطلاع على بيان المجمل
قبل وجوده وهذا انما يصلح ان يكون وجها للزام من اثبت منعه الحجر بتاخير بيان
المجمل الى وقت الحاجة للحنفية القايلين به دون تراخي التخصيص فيقال اذا جاز
تاخير بيان للواقف المجمل عنه اعتقدكم فيلزم كم جواز تاخير بيان التخصيص بالاولى
ثم ما قيل مستبدا اجزه غير صحيح لان العام غير مجمل فلا يتعذر الحمل به قبل الاطلاع
على المخصص به فقد يعمل به بنا على عموم مراد هو ابي وللحال انه عموم غير مراد بخلاف
المجمل فانه لا يعمل به قبل البيان فلا يستلزم تاخير بيانه محذورا وهو العمل بما هو غير
مراد به بخلافه اي تاخير البيان في المخصص فانه يستلزم ما بينا لم يمنع اولوية اي
كون تاخير اسماع المخصص بالجواز اولى من تاخير بيان المجمل بل كل من العام والمجمل
اريد به معنى اخر ذكر دالة فقيل ذكره اي دالة هو اي ذلك المعين معدوم الا في
الارادة اي الا في جواز كونه المراد من اللفظ فيهما اي المجمل والعام فيهما اي في الارادة
سواء قيل ويكون البيان بالفعل كالقول الا عند شذوذ لنا يفهم انه اي بالفعل
الصالح لكونه مرادا من القول هو المراد بالقول المجمل بفعله اي ذلك الفعل عقيب
اي القول المجمل فصلح الفعل بيانا هو اي الفعل ادل على بيانه من الاخبار عنه ومن
ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس الخبر كالمعاينة اخرجه احمد وابن حبان والحاكم
والطبراني في معناه فيه فان الله تعالى اخبر موسى بن عمران عم عما صنع قومه من بعده
فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وقد صار هذا القول مثلا

ولم يجز الفعل

الاسنوي واجيب بان ذلك انما يلزم في المفردات كما في القوم كلهم اما المؤكد المستقبل بنفسه الا
يتوقف في كونه بيانا على غيره فلا يلزم فيه ذلك لانه ليس تابعا في الدلالة للمؤكد حتى لو جعل
تاكيدا لم يكن له فايده ونحو ثم يذكر الجمل بعضها بعقب بعض للتاكيد وان كانت الثانية اضعف
من الاولى والمستقبلات لانها بانضمامها اليها تفيد مع التاكيد او تقوي المضمون فيها في النفس زيادة
تقوية ثم هذا كله اذا اتفقا في الدلالة على حكم واحد فان تعارضا كما لو طاف بعد
الحج طوافين وامر بطواف واحد وتقدير ذلك انه نقل عن علي رض انه جمع بين الحج والعمرة
فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث ان رسول الله صلعم فعل ذلك رواه
النسائي باسناد ورواية لو نقول وعن ابن عمر رض ان رسول الله صلعم قال من احرم بالحج
والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما جميعا رواه الترمذي وقال حسن
صحيح غريب فالمختار وفاقا للامام الرازي واتباعه وابن الحاجب ان البيان هو القول لانه
يدل بنفسه والفعل لا يدل الا على امور ثلاثة ان يعلم ذلك الضرورة من مقصده او ان
يقول هذا الفعل بيان للمجمل او بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة
الى العمل به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا له ولا يفعل شيا آخر وهو مستقل
بنفسه في الدلالة او لانه لا يحتاج فيها الى غيره وقد او بعث على الصريح يبنى على ما تقدم
من ان نقل او لا مع القول ان تقدم الفعل على القول فاجاب لان معنى اولته ان الفعل
الموجود في الخارج لا يحتمل غيره لانه بهيأته اول على كونه المراد بالمجمل من دلالة القول على المراد
به فان الاستقرا يفيد ان كثيرا من الافعال المبينة تشتمل على هيات غير مرادة من المجمل
وهذا ليس في القول ثم لا فرق بين ان يكون القول متقدما او متاخرا اذا لم يعلم
شيا منهما لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو القول
ان ملنا الفعل هو البيان الا القول ثم فعله صلعم الزايد على مقتضى قوله كالطواف الثاني
ندب او واجب في حقه دون امته كما ذكره ابن الحاجب وغيره وقال الاسنوي الا
انه ان يتقدم القول فلو لم يحسن فان تاخر فالفعل المتقدم بيان يعني بصح حتى يجب
علينا الطوافان والقول المتاخر بين في حقنا حتى يكون الواجب علينا طواف

واصل

واصل على الدليلين وقول ابي الحسين ان البيان هو المتقدم منهما قولا كان او فعلا يستلزم لزوم
النسخ للقول بلا ملزم لو كان المتقدم الفعل فان كان الفعل اذا كان طوافين قد وجب
علينا فانا امرنا بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين هنا وهو باطل وانما استلزم النسخ
بلا ملزم لامكان الجمع بان يكون القول هو البيان بخلاف ما اذا كان المتقدم القول
فان حكم الفعل كما سبق قلت وقد دل الاسنوي فجعل هنا بحثه تعريفا على قول
الامام وموافقته فيه انه قبل ولو نقص الفعل عن مقتضى القول فقياس المختار ان البيان
القول وبعض الفعل قد خفف في حقه باخر الفعل او تقدم وقياس ما تقدم لابي الحسين
ان البيان للمتقدم وان كان القول فحكم الفعل كما سبق والفعل فنادرة القول عليه ناسخ
بالقول هذا ولم اقف لمشايخنا على صريح في هذا المقام ولو كان بالمختار لاحتاج الى الاعتذار
عن قولهم بوجوب طوافين وسعيين للقارن على وجه لا ينقض هذه القاعدة وذلك يمكن
ان شاء الله تعالى فيقال هذه القاعدة على طريقها اذا لم يوجد مرجح للفعل على القول
اما اذا وجد فلا وهنا قد وجد ما هو في قوة المعارض للقول وهو قول عمر رضي
بن معبد هديت لسنة نبيك صلعم لما قال له طفت طوافين لعمرتي وسعيت سعيين لعمرتي
ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجي ثم بقيت حراما ما اقمنا كما يصنع القارن حتى قضيت
آخر نسكي رواه ابو حنيفة رحمه وهو موافق قول علي وغير واحد من اعيان الصحابة بل الفعل ولعل
الفعل اقيس باصول الشرع لان المستقر شرعا في ضم عبادة الى اخرى انه يفعل اركان كل منهما
كما ذكر ذلك المصنف في فتح القدير ولا ينحصر فيه في المجمل لجعته دلالة على ولا لة المبين
بصيغة اسم الفاعل على المعنى المعين من المجمل بل يمكن ان يكون دلالة المجمل على معناه الاجمالي
وهو احد الاحتمالين اقوى من دلالة تبين ان المراد منه احدهما بعينه لا غيره كدلالة
قروء فانه اقوى الدلالة على ثلاثة افراد من الطهر والحيض وبعينه احدهما باضعف دلالة على
المعين بان لا يكون قطعيا في دلالته والمصنف للحنفية في حيث المجمل بالنص معرفة
ان المراد بالمجمل المعنى على السمع فانه قد بيان المراد منه بيانا قطعيا شافيا صار
مفسرا وان فتشكل او ظني او صار الاجتهاد في استعلامه وفيه نظر فان الذي ذكره

غيره واحد منهم المص فيما سلف اذ كان ح البيان شافيا قطعيا لفهم او ظني فاول ما يعني به بيان
خرج من الاجمال الى الاشكال وهي اي هذه الخلاف لفظي مبني على الاصطلاح فالمراد بالمجمل
وقد تقدم الكلام عليه في موضعه وقالوا اي الحنفية ان بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد
نسب الحكم المبين اليه اي الى المجمل لكونه فيكون ذلك الحكم قطعيا لنا رعاية انه ثابت بالقطعي ونعم
صاحب التحقيق انه لا تظهر ملازمة بينهما توجب ذلك ثم اي فرق بين معرفة المراد من المشترك
بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر واحد الذي هو ظني دون ثم ذكر
في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد نحو مسح قال المص وهو اي منعقد صحيح ولو انعقد
عليه اي على ان المراد من المجمل شيء بعينه اجماع لشيء آخر والى بيان ضرورة تقدم في التقسيم
الاول من الفصل الثاني وهذا القسم جعله القاضي ابو زيد من اقسام البيان وجعله فخر
الاسلام وشمس الائمة ومن وافقهم قسما من اقسامه وح يحتاج تعريف البيان السابق
الى زيادة توجب دخوله فيه ثم الاضافة فيه من اضافة الشيء الى جنسه خلاف
ما تقدم في بيان التبديل الفرق فان الاضافة فيهما من اضافة العام الى الخاص وهذا
وان الشرح في بيان التبديل فيقول فاما بيان التبديل فهو النسخ وهو اي النسخ لغة
الا ان الله اي الاعدام حقيقة كنسخ الشمس الظل والشيب الشباب والريح اثار الدار مجاز
انتقل اي التحويل للشيء من مكان الى مكان او من حال الى حال مع بقائه في نفسه كنسخ
النحل العسل والعامل من خلية الى خلية تسمية للملزوم باسم اللازم لان في النقل اعداما عن
موضعه الاول وهذا قول ابي الحسين البصري وعزوه الصفي الهندي الى الاكثرين وقد صحح
الامام الرازي بان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث اخرى و
والزوال مطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص اولى من العكس تكثيرا
الفائدة او ولد اي حقيقة للنقل مجاز للازالة تسمية اللازم باسم الملزوم وهذا قول
منهما القفال وهو مشترك لفظي بين الازالة والنقل بناء على انه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق
الحقيقة وهذا قول القاضي والغزالي ولا يخفى انه نظرا الى ان المجاز خير من الاشتراك اللفظي
اذا دار الاطلاق بينهما او معنوي بينهما اي للقدر المشترك بينهما وهو الرافع وبه قال بعض

شرع

شرع اي جهة ان ونسخ العمل بحسبها في الكتاب كما ذكره كثير منهم اهل لانه فعل الشيء بانه
في غيره لا انه لا غيبة ولا ازالة ولا رفع ثم قالوا هذا كله نزاع لفظي لا يتعلق به غرض علمي
وقيل بل معنوي يظهر فائدته في جواز النسخ بلا بدل تعقيب بان المراد على الحقائق
العرفية لا اللغوية وان هذا مبني على انه كنقل الصلاة اللغوية الى الشرعية كما ذهب
اليه بعض المتكلمين لكن الاظهر كما انه نقل الا به نقل من الاعم الى الاخص واصطلاحا
رفع تعلق مطلق بحكم شرعي بانتهائه ثابت بدليل شرعي او بفعل الحكم شرعي ابتداء فالرفع شامل
للنسخ بعبرة ما عداه يخرج لعبرة عليه ثم كما في التلويح لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل اي ما كان فلا رفع لانا نقول ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا
ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون ثم نقول فان قيل فيتعلق ان قال
ان الحكم قديم لا يرتفع لانه كلام الله تعالى وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور
رفعه فلا يصح ان يقال رفع الحكم الشرعي كما ذكره غير واحد لا وقع لا البعض بعد
بان المراد بما تعلق الخطاب به تعلق هو هو وهو بهذا المعنى الحادث بعد صدق
شرطه التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب الحاصل
انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحتم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا
الانتفاء هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان
رفعه ضروريا لو ان قيل مطلوبا اي التعلق المرفوع بانهائه ولنحو الصيام الى الليل
والشرط المخصوص وصل انه زال الشمس والاستثناء نحو قتل المشركين الا اهل
الذمة فانه رفع الصيام الى الليل والصلاة قبل الزوال والقتل عن اهل الذمة لا يسمى
نسخا اتفاقا ولقائل ان يقول اولا لا الرفع بعضي بيانية الموت كما ذكروا في
العام والشروط والاستثناء ما سبق ثبوته قبل ذكرها وثانيا سيذكر ان المراد بالناسخ
التراخي وهذه لا يعقل بها رفع لم يكن متراخيا فلا احتاج الى الاحتراز عن الرفع بها فالاولى
انه احتراز عن الحكم المؤقت خاص فانه يصح قبل انتهائه ولا يتصور بعد انتهائه يرتفع الحكم

المقيد بلا نسخ على ما في كليهما من خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى وانه رفع لقولنا الحكم شرعي وقد كان
الوجه القصير بما كان رفعا للاباحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل ورود الشرع عند العامة
بحكم شرعي فانا لا نسميه نسخا اتفاقا ومن ثم اعترض على قول مالك ان الكلام كان مباحا في الصلوة
في ابتداء الاسلام على الاطلاق ثم لا يتعلق بالصلاة باجماع دليل ما سواه على اصل الاباحة بان هذا ليس
نسخا لان الاباحة الكلام انما كانت على الاصل لا بخطاب شرعي فانه قيل يحتمل دليله سياق من قال
النسخ من فسخ لفظ دليل حكمه وليس برفع حكم بل لفظ الجواب لان هذا استحق في رفع احكام كثيرة
كالتعبد بالتوراة من حيث دعي في معناه ومن سنة المعنى ذلك واندفع بالاخير اي ابدا ما لا في التعلق
المطلق بحكم شرعي المرتفع بالموت والنوم والجنون ونحوها ما اخذ الحل الذي هو الحل
الوصلي فلانه لا يفهم كالصلوة عن الميت والنائم والمجنون كوجوب عند النعيه والرجلين عن متعلقها
لعارض من هذه العوارض لا لتبدل الخطاب الشرعي وارد برفع تعلق الحكم الشرعي بالنوم ثم بقوله صلى الله
عليه وسلم ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ الحديث وقد ثبت الحرج قبل الفصل الذي انتفى الحقيقة
في الاهلية واجيب بان رفع الحكم عن الميت والمجنون والنائم والعاقل انما هو لتحقق عدم قابلية
المحل لا نظر الى هذه الامور عليه والنصوص الواردة في ذلك ليست رافعة بل مبينة ان هذه
رافعات قلت ولقائل ان يقول ثم اذا كان هذا القيد للاخراج ثم يكون بهذه الامور خارجها
لم يكن حاجة الى ذكره لان الرفع بها خارج بحكم شرعي فان هذه العوارض ليست بحكم شرعي ثم قد
كان الجنابة للخصم الاول وقد كان الاحسن التصريح به فيقال بحكم شرعي متراخ ثم لقائل
ان يقول هذا التعريف يصدق على المخصص الثاني اذا كان من اخبارهم خارج عنه ذلك ليس بنسخ
ثم لا يصح هذا القيد بناء على اختيار اشتراط المقارنة في سائر المخصصات الحصر فالمخصص المتراخي
هنا ناسخ عنه كما تقدم في موضع والله سبحانه اعلم والمعنى المستقل بنفسه الدليل الرافع الثاني
هو الناسخ وقد يجعل الناسخ اياه اي الدليل اصطلاحا في قول امام الحرمين اللفظ الدال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول قال القاضي عضد الدين ومعناه ان الحكم كان دوامه في علم الله
مشروطا بشرط لا نعلمه فنحو اصل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فالحكم الاول بعد وقت
من وقت الى وقت كما كان النسخ بيانا لمحض المدة للحكم في حقه تعالى وان كان

الحكم

الحكم الاول مطلقا كان الغالب من اطلاقا هو في حقنا الجهل بالعاقبة فان النسخ يكون تبديلا
بالنظر في حقنا كالقتل فانه بيان محض للاجل في حقه تعالى لان الميت مقتول باجله وفي حقنا
تبديل للحياة بالموت لان ظاهر الحياة لولا ابتداء القتل وتعقبه صاحب البديع بانه غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق في الشرعيات والعقليات واحد
واجيب بان الحق واحد لكن بالنسبة الى ما هو واقع عند الله تعالى واما بالنسبة
في حق العمل بمقتضاه حتى يجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وهذا
الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واصله هو كونه بيانا لمحض الا رفعا وابطالا وهو كالاسباب
فانها علامات محضة بالنسبة الى الشارع وان كانت موجبة بالنسبة الينا قلت وهذا
من العرض والعجيب فان المعنى ان ليس في حق متعدد اصلا وانما هو شيء واحد لاعتبار
مختلفان بالنسبة الى جهتين كما في ذكره من القتل والوقت ولا خفاء في ان الشيء الواحد لا يكون
في الخارج باعتبارين بالنسبة الى جهتين شيئين مختلفين وكم له من امثال غير
ان شمس الائمة جعله من اقسام البيان كما ذكرنا بناء على ان الشافعي ان البيان اظهار حكم
الحادثة عند وجودها ابتدا والنسخ رفع بعد الثبوت وكان الاشعري وان كان النسخ بيانا انتهاء
مدة الحكم فانه في حق صاحب الشرع اما في حق العباد فرفع للحكم الثابت والبيان انما
يكون بيانا بالنسبة اليهم لاحتياجهم اليه لا الى صاحب الشرع لعلمه بالاشياء كلها وجعله
فخر الاسلام وموافقوه بيانا كما سلف قال الشيخ سراج الدين الهندي وهو الاقرب لان
النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد واما كونه رفعا انما هو مستتر
ظاهرا في حقنا فليس حقيقة في فعل نفس الامر فانه الذي في نفس الامر كونه موقتا
في علمه تعالى ينتهي بانتهائه لا كونه حكما مشروعا كان اعتبار كونه بيانا اولى من اعتبار
كونه رفعا والبيان غير محصور في اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتدا كالاوامر
الواردة بالصلوة والزكوة ونحوهما ولانا ان النسخ رفع بعد الثبوت بل هو بيان
انها مشروعية وان كان هذا المعنى مسلما في حق الشارع ولكن هذا لا ينافي كونه
حقيقة فيه لانه رفع بالنسبة الينا بل هو بيان بالنسبة الينا ايضا لان تعلم به

ان الحكم كان موقتا اولا الى الاستمرار الذي توهمناه عن مطابق لما في الواقع واذا كان
الغبار بحتا حيان عنا حين الى ابان فيجعله بيانا بالنسبة اليهم هو المناسب لكون
بالنسبة اليهم الظهور وهو لا ينافي كونه بيانا بالنسبة الى الشارع بمعنى الاظهار للحكم
للمجهول لنا واظهار المجهول لنا لاهل انما يتحقق من العالم به وليس المراد بكونه اظهارا
او بيانا بالنسبة الى الشارع اظهار الشي لنفسه بعدما لم يكن ظاهرا حتى ان نافى
كون الاثبات معلوما له انتهى قلت ثم هذا كما يفيد جواز تعريفه بكل من جهتي
البيان والرفع يفيد ترجيح تعريفه من جهة البيان على تعريفه من جهة الرفع
وعليه مشى الامامان الرازيان وابو منصور الماتريدي وامام الحرمين والاسفرايني
ونسب الاكثر العلماء وعكس السبكي فرجح الرفع لشموله قبل التمكن وفي هذا الترجيح
تامل وعليه مشى القاضي والغزالي والامدي وابن الحاجب ثم ظاهر القول المهم وذكرهم
اي بعض الفقهاء الانتهاء دون الرفع ان كان لظهور فساده ان ذكر الرفع وان لا يرتفع
القديم لم يجد لانه اي الرفع لازم الانتهاء فانه اذا انتهى ارتفع واذا كان القديم لا يرتفع
فكذا لا ينتهي ايضا وحيث كان المراد بانتهاء تعلقه وكذا المراد برفع رفع تعلقه فلا محذور
كما سلف في صدر الكلام فيه وان كان لاتفاق اختيارهم عبارة اخرى بتبديل الرفع
فلا باس اذ لا حجر في ذلك تشير الى ان الخلاف لفظي وظاهر كلام الرازي ثم السبكي
يفيد انه معنوي بناء على ما قدمناه عنه انفا وافاد القاضي ايضا لكن جعل
ثمرته جواز نسخ الخبر وعدم جوازه كما سنذكره عنه في مسالة نسخ الخبر وقد يقال
لا خفاء في اتفاق القولين على ان الحكم الاول القديم تعلقه لا ذاته وان الخطاب
الثاني هو الذي حقق زوال تعلق الاول وانما اختلفا في انه يقال الاول الرافع
هو الثاني حتى لو لم يجي لبقي الاول او ان للاول غاية لا نعلمها فالخطاب الدليل
بيان انتهائها حتى لو لم يجي كان الحكم للاول وان لم نعلم فحاصل الفرق
بينهما الى انه زال به او عنده لا به ولكن لا نعلم الزوال الا به فرجع فان هذا
الاختلاف لا ثمرة له في الاحكام التكليفية فلا يوجب كونه معنويا والله سبحانه

اعلم

تتمة مسئلة اجمع اهل الشرائع على جوازه اي النسخ عقلا ووقوعه سمعا وخالف
عن العيسوية من اليهود في جوازه فعرفوه وهم الشمعونية منهم ذهبوا الى
امتناعه عقلا وسمعا وفرقة وهو العنانية منهم ذهبوا الى امتناعه سمعا
اي نقلا لا عقلا واعترف بجوازه عقلا وسمعا العيسوية منهم وهم اصحاب
ابي عيسى الاصفهاني المعترفون ببعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الى بني
اسماعيل خاصة وهم العرب لا الى الامم كافة وخالف ابو مسلم الاصفهاني
المعتزلي الملقب بالجاحظ واسمه محمد بن بحر وقيل ابن عمرو وقيل هو عمرو بن يحيى
هو معروف بالعلم نعم المعاني كثيرة ما بين تفسير وغيره ويا فرع في نزعه
واحده وفي القرآن كذا في كشف البزدوي وحكى الامام الرازي واتباعه انكاره نسخ
شي من القرآن لانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لبطل واجاب الجصاص وغيره بان الضمير للمجموع
القرآن وهو لا ينسخ اتفاقا واجاب في المحصول بان معناه لم يتقدمه من الكتب
ما يبطله ولا ياتي بعده ما يبطله واجاب اخرون بانا لا نسلم ان النسخ ابطال بل لنا
انه ابطال لكنا نمنع ان هذا الابطال باطل بل هو حق من حق يمحو الله ما يشاء
ويثبت وسيتلى عليك ما ينقطع تحقيقه وينقطع وابن الانكار وحكى الامدي
وابن الحاجب انكاره وقوع النسخ مطلقا وقيل لم ينكر وقوعه وانما سماه
تخصيصا لانه قصر الحكم على بعض الازمان فهو كالتخصيص في الاعيان ولو يده
نص غير واحد على ان الخلاف بيننا وبينه لفظي اذ لا يتصور من المسلم انكاره
لكونه من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض احكام الشرائع السابقة
بالاول بالادلة القاطعة على حقيقة شريعتنا ونسخ بعض احكام شريعتنا بالادلة
القاطعة من شريعتنا والحاصل انه نازع في الاصطلاح وزعم ان كل منسوخ
بالاسلام او في الاسلام هو في علم الله مغيا الى ورود الناسخ كالمغيا في اللفظ
وانه لا فرق عنده بين ان يقول ولقوا الصيام الى الليل وبين ان يقول صوموا

مطلقا وتعليله بمحيطات سنتزل وبصوموا الليل ومع هذا ثبت التخصيص
ومع انه الخالف في وقوعه احد من المسلمين لانه لا يلزم قطعا منه اي من النسخ
محال عقلي اي محال لذاته فان فرض المسائل التي فيها حسن لذاته ولا قبح لذاته
بل لا حسن لغيره ونحو فنقول ان لم يعتبر المصالح اي رعاية جلب نفع للعباد ودفع
ضررهم في التكاليف فظاهر عدم لزومه لان المقصود من التكاليف حينئذ الابتلاء
والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير اعتبار مصلحة في حكمه
وان اعتبرت المصالح فيها كقول المعتزله فكذلك او كما قال فلا اختلاف فيها اي المصالح
بالاوقات اي اختلافها كشرب الدواء فانه قد يكون نافعا في وقت دون
وقت فيختلف حسن الشيء وقبحه باختلاف الاوقات فربما كان الشيء حسنا في وقت
قبيحا في آخر والاحوال اي وباختلاف الاحوال كشرب الدواء ايضا فانه قد يكون
نافعا في حاله دون حاله فربما كان الشيء حسنا في حالة قبيحا في اخرى والاعيان
فربما قبح الشيء من انسان وحسن من انسان كشرب الدواء ايضا فانه ربما نفع انسانا
وضر انسانا وكيف لا والشرائع للاديان كالطب للابدان فبطل قولهم اي مانعي
جوازه عقلا النهي يقتضي القبح والوجوب الحسن فلو صح كون الفعل الواحد
منهيا عنه مامورا حسن وقبح وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين ووجه بطلانه في فرض
المسائل فلا اجتماع الحسن والقبح للشيء الواحد في وقت واحد فلا استحالة
ولانه اي نسخ الله تعالى للحكم ان كان لحكمة ظهرت له تعالى او عدمه
اي عدم ظهورها عند شرع ذلك الحكم فهو البداء اي ظهوره بعد الخفاء
وهو على الله تعالى محال لاستلزامه العلم بعد الجهل وهو نقص لا يجوز على جنابه
المقدس وكيف والادلة القطعية العقلية والنقلية والجلية انه تعالى عالم
بالاشياء كلها على ما هي عليه ازلا وابدا وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء او لا لحكمة ظهرت له تعالى وهو اي ما لا يكون لحكمة العبث اذ هو فعل
الشيء لا لغرض صحيح وهو على الله تعالى محال لانه من علامة الجهل وسمات

الحكم وهو العليم

النسخ

الحكم وهو العليم الحكيم وانما يكون كل من هذين لازما لو نسخ ما حسن لنفسه
وقبح لنفسه كالايمان والكفر وقد ذكرنا انه في فرض المسائل التي في ذلك
بل في ما حسن وقبح لغيره وشيء هذا كله عند غير الاشاعرة واما الاشاعرة فيمنعون
وجوده اي ما حسن لنفسه وقبح لنفسه كما تقدم فابطال هذا الاحتجاج على
اصلهم ظاهر واما الوقوع ففي التوراة امر آدم بتزويج بناته من بنيه كما ذكره
الحبر الحصر وقال التفتازاني يعني ورد في التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن
على سبيل التوزيع من غير تخصيص بانثى وانثيين في زمان ولا تقييده بوقت
دون وقت الاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل سعيها ظاهر الدليل لكونها
منفية على ان الطبراني اخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهو من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه
جارية فكان يزوج توامه هذا للآخر وتوامة الآخر لهذا فساق القصة بطولها
قال شيخنا الحافظ وقد وقعت لنا من وجه آخر موصولا الى ابن عباس
فساق بنحوه اليه قال كان آدم عم نهي ان ينكح ابنته توامها وان تزوج
توامة الآخر ثم قال وهذا اقوى ما وقفت عليه من اسانيد هذه القصة
ورجاله رجال الصحيح الا عبد الله بن عثمان بن خثيم فانه اخرج له في
المتابعات وعلق له البخاري شيئا ووثقه الجمهور ولينه بعضهم قليلا وقد
حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتفاقا وهذا هو النسخ وفي السفر الاول
من التوراة قال تعالى لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة حية
ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما حلا
آدم فلا يأكلوه ثم حرم منها البعض من الدواب على من بعده على لسان موسى
كثيرا منها كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة وهذا النسخ ظاهر واما الاستدلال
عليهم بتحريم السبت اي العمل الدنيوي كالاصطياد فيه في شريعة موسى عم بعد اباحته
موسى عم ووجوب الختانة عندهم اي اليهود يوم الولادة وقيل في ثامن يومها

بعد اباحته من ملة يعقوب اتفق شريعة ابراهيم عليهما السلام في اي وقت
اراد المكلف في الصغر والكبر واباحة الجمع بين الاختين في شريعة يعقوب
وتحريمهما على اليهود وكل ذلك نسخ مندفع بان رفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ
وان اباحة هذه الامور كانت بالاصل فلا يكون رفعها نسخا والحكم بالاباحة
وان كان حكما لتحقق كلمة النفي وهي اي كلمة النفي هي الحكم لكن الحكم
الشرعي اخص منه اي من الحكم بالاباحة الاصلية وهو اي الحكم الشرعي
ما علق بخطاب في شريعة على انه كما قال الشيخ سراج الدين ويمكن ان يقال لما قررت
تلك الاباحات في تلك الشرائع صارت بحكم تقريرات بها من حكم شرايعهم
فيكون رفعها رفع حكم شرعي فيكون نسخا ايضا كما قال المصنف وبعض الحنفية الذي مر ان رفع
الاباحة الاصلية نسخ لان الخلق لم يتركوا سدى اي مهملين غير مامورين ولا منهيين في وقت
من الاوقات كما هي عليه في كشف البزدوي وغيره بل كلامهم يفيد انه المذهب حيث
قالوا رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرع فانه يتصور
حال الانسان قبل الشرع فرض واما النسخ في شريعة واحدة فوجوب التوجه
الى البيت اي الكعبة المشرفة بقوله تعالى وجهك شطر المسجد الحرام وحيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره بعدما كان التوجه الى بيت المقدس كما في
الصحيحين وغيرهما ونسخ الوصية للوالدين الاثنين بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
كما في الصحيحين برواية عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين
فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين وجعل للابوين
لكل واحد منهما السدس ولنا الكلام في الناسخ ما هو وسيأتي في مسئلة نسخ السنة
بالقران وكبيره وسعت على صحبته فالحق انه لا ينكره الا مكابر او جاهل
بالوقايع قال المانعون سمعا لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله هذه شريعة
مؤبدة ما دامت السموات والارض قالوا والثاني باطل لانه متواتر فالمقدم اجيب

نسخ

نسخ الى هذا القول قال بل هو مختلق فضلا عن كونه متواترا وكونه في ايديهم
الآن بالتواتر لا ينافي كونه مختلقا لانه ليس باول كذب اختلقوه فيها وقد ذكر غير
واحد انه قيل ان اول من اختلقه لليهود ابن الراوندي ليعارض به دعوى رسالة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ولا ريب ان صاحب هذا الاختلاق انما اثاب عليه
فليس له في الآخرة من خلاق والا فانه بحسب العادة لو احتج اليهود به اي بهذا القول
للنبي صلى الله عليه وسلم لحرصهم على معارضته ودفع دعوى رسالته شهرته
اي لوجب شهرة الحجاج به لو وقع الحجاج به لانه الامر المنتظر لا يخفى وتتوفر
الدواعي على نقلها ولم ينقل احتجاجهم به ولا اشتهر وقوع الحجاج به فثبت عدم كونه متواترا عنه
ولو سلم انه قال عن التوراة لانه لا تواتر في النقل للتوراة الكائنة الآن بين ايدي اهل
النقل على احراق بختنصر نسخها وانه لم يبق من يحفظها وذكروا اخبارهم
ان عزيرا الهمها وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقراها عليهم فاخذوها من التلميذ
وبقول الواحد لا يثبت التواتر وبعضهم يزعم ان التلميذ زاد فيها بعضا
فكيف يدعى ما هذا سبيله ولهذا لم تزل نسخها الثلث التي بايدي العنانية
والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى مختلفة في اعمار الدنيا
واهلها ففي نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة العنانية
وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلث مائة سنة وفيها الوعد بخروج
المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند
خروجهما الى ما ذكره غير واحد من مشايخنا وفي تتمة المختصر في اخبار
البشر للشيخ زين الدين عمر بن الوردي بالجملة صح التوراة ثلث السامرية
العبرانية وهي التي بايدي اليهود والى زماننا ويليها اعتمادها وكلاهما
فاسد لان السامرية بان من هبوط ادم عليه السلام الى الطوفان الف
سنة وثلث مائة وسبع سنين وكان الطوفان لستمائة خلت من عمر نوح وعاش
ادم تسعمائة وثلثين سنة باتفاق فيكون نوح على حكم هذه التوراة ادرك

جميع اباه الى آدم من عمر آدم فوق ما هي سنة باطل بالاتفاق فلان العرانية بان بين
هبوط والطوفان الفي سنة وخمسماية سنة وستا وخمسين سنة وبين الطوفان
وولادة ابراهيم عم ماهي سنة واثنين وتسعين سنة وعاش نوح بعد الطوفان
ثلثماية وخمسين سنة بالاتفاق فيكون ادرك من عمر ابراهيم ثمانيا وخمسين
سنة وهذا باطل بالاتفاق لان قوم هود اعقب قوم نوح وامة صالح اعقب بعد
امة هود وابراهيم واصحابه امة صالح بدليل قوله تعالى حكاية عن هود وصا
لح بقومه وهم عاد واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم
في الخلق بسطة وقوله تعالى اخبارا عن صالح فيما خاطب قومه وهم ثمود واذكروا
اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد والنسخة الثالثة اليونانية وذكر اختارها
محققو المورخين وانه ليس فيها ما يقتضي الانكار على الماضي من عمر الزمان
وهي توراة نقلها اثنان وسبعون حبرا قبل ولادة المسيح بقريب ثلثماية
سنة لبطليموس اليوناني بعد الاسكندر قلت وهذه وان كانت لهذه
المنافية لم يثبت تواترها ولا اشتمالها على هذا وقال الطوفي والمختار
في الجواب لان في التوراة لا نصوصا كثيرة وردت وردت ○
ثم تبين ان المراد بها التوقيت بمدة مقدرة كقوله اذا ضرب صور
لانعم ابدا ان نعم ابدا انها عرت بعد خمسين سنة ومنها اذا خدم العبد
سبع سنين اعتق وان لم يقبل العتق يخدم ابدا ثم ام توقيت بعد مدة معينة
سبعين سنة او غيرها واذا جاز في هذه النصوص المذكورة ان يراد بها
التوقيت فلم لا يجوز في نص موسى على تابيد شريعته والا فما الفرق قلت على ان
الذي في شرح نيفتح للحصول لان لفظ الابد معمول في التوراة وهو على
خلاف ظاهره قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا مع بعد الاستخدام ابدا بل الحمد
ابدا فاطلق الابد على العمر نقطا انتهى وكذا في جامع الاسرار وزاد هم ثم قال

في موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وهنا اضطراب في النول
بالنسبة الى خصوص هذا الفرع ايضا وهو ما يدل على تبديلهم وتحريفهم كما صرح
القرآن به هذا وقد عرفت ان ما نفي جوازه سمعا لم يقال من لا يمنعه عقلا ومن يمنعه
عقلا ايضا فقد اجتمعا في الوجه السمعي المذكور وانفرد ما نفي جوازه سمعا لا عقلا لنا
ان يصح هكذا الارشاد للقول الثاني وانه وجه عقلي وهو الحكم الاول اما سمعت بغاية
اي برتبة محدودة من بين المستقبل اي في الحكم الذي يخالف الاول المذكور
بعده اي بعد الحكم الاول لكن يقول صم الى العين يتولف في الحد لا يصلي
نسخا للاول او ليس برفع للاول قطعا بل الحكم الاول انتهى بنفسه باشتها
وقته المعين او معين باسابه مع انه انما فيه للناقض على تقدير الرفع لان
امارة العجز عن ابرادها لا ينافي نقض ينبه وتستلزم للكذب ويوضح ايضا في كلام العالم
القادر الصادق دون فلا نسخ ولنا وبه اي جواز نسخ ايضا الى نقيد الاخبار بما اي بالتابيد
بوجه من الوجوه او ما من عبارة بتكرار الا ويقبل النسخ و اللازم باطل
بالاتفاق لانه معهود عنه مقلد عليه بلا نوع وكيف لا ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك
كثير للمعاني الذهنية يمكن التعبير عنه والاخبار به والمعنى الاتفاق بتابيد حكم
لا ايضا فلا نحرم به اي بالتابيد في احكام نطق دين الاسلام بتابيدها اعني في نحو
الصلوة اي فرضها افرضية الصوم الوجبية فذلك بل وشرعيتكم اي ولا نجزم بتابيدها
ايضا بل يجوز نسخها ايضا اذ لا مانع منه غير النص الصريح عندكم بتابيدها وحين لم
يكن التابيد مانعا من قبول النسخ جاز نسخها لكن جواز نسخها باطل عندكم الجواب
ان عني بالتابيد اطلاقه اي الحكم عن التوقيت والتابيد فلا يمتنع جواز نسخه اذ لا دلالة
لفظية عليه اي امتناع جواز نسخه وان التوقيت والتابيد والبقاء الاستمرار
عنه داخل في المطلق وبقاء التعلق والوجوب وعدم ثباتهما يجيء مستفادا من
الصيغة بل انه اي النسخ يندرج فيما هذا شانه اعني بالتابيد صريحا اي التابيد بكذا
بلا امتناع لنسخه ان جعل التابيد قيدا للفعل الواجب اذ لا تنافي بين دوام الفعل

وعدم دوام الحكم المتعلق بصوم رمضان ابدا فان التابيد قيد للصوم الذي هو الفعل الواجب
لا لايجاب على المكلف لان الفعل ما يعمل عادة لا تقييده وكلام الاهم على الوجوب باطية لا بانا
فيكون الرمضانات كلها متعلق الوجوب من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن
رفع الوجوب وهو عدم استمراره مناقضا للوجوب في الجملة كما في صم كل رمضان فان جميع
الرمضانات داخلة في هذا الخطاب وان انقطع الوجوب قطعا ولم يكن هنا التعلق
الوجود بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب لها لان جعل قيدا لوجوبه اي وجوب الفعل
الواجب نفسه وهو الحكم بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ حتى ياتي زمان لا وجوب فيه
علمنا كما قال فان لزم صريح التابيد قيدا له اي للحكم فيختلف في جواز نسخه فمنهم من اجازه ايضا
ومنهم من منع كما سياتي بيانه ثم كما قال المصنف لا يفيد هذا التردد منع جواز النسخ مطلقا لجوازه اي
النسخ بما تقدم من الدليل الدال على جوازه ثم وقوعه ثالثة كيف فيه سقط وتسليم كون الحكم مقيدا
بالتابيد صريحا لا يجوز نسخه لا يفيدهم اي مانعي جواز النسخ مطلقا النفي الكلي لجواز النسخ الذي
هو مطلوبهم مع ان الحكم المقيد بالتابيد اقل من القليل قالوا اي مانعو جوازه سمعا وعقلا
لما ذكرنا ايضا الفعل لو رفع تعلق الحكم اما ان يكون رفعه قبل وجوده اي الفعل فلا ارتفاع
له لان ارتفاعه يقتضي سابقة وجوده لان العدم الاصلي لا يكون ارتفاعا والفرض انه لم يوجد
او يكون رفعه بعده اي الفعل او يكون رفعه معه اي الفعل فيستحيل رفعه ايضا لاستحالة
رفع ما وجد وانقضى لان ارتفاع المعدوم محال ولاستحالة رفع الشيء حال وجوده للزوم اجتماع
النفي والاثبات فيوجب نسخين لا يوجد وانه مستحيل ولانه تعالى اما عالم باستمراره اي بدوام الحكم
المنسوخ ابدا فظاهر انه لا نسخ والا يلزم وقوع خلاف علم الله تعالى وهو محال لانه جهل والباري
تعالى منزه عنه او لا يعلم استمراره ابدا اي الحكم المنسوخ بل يعلم بوقت ينتفي الحكم عنده
اي ذلك الوقت والقول الذي ينتفي اي ذلك الحكم بعد ذلك الوقت ليس رفعا للحكم فلا
يكون نسخا والجواب عن الاول وهو انه لو رفع تعلقا ما بعد وجوده لم يرد نفي الفعل
وليس محل النزاع الا في الحكم وهو محل النزاع اذ المراد النسخ ارتفاع الحكم لا الفعل ولا يلزم من بطلان
ارتفاع الفعل ارتفاع الحكم ولو اخرى التوحيد فيه هي في الحكم قلنا المراد بالنسخ

انقطاع تعلقه اي الحكم واستمراره معناه ان يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان
الاول ولم يوجد التعلق بالفعل بالزمان الثاني فارتفع فيقطع الاستمرار الذي كان
يتحقق لولا الناسخ كما قدمنا في التعريف ولان الحكم ازلي لا يرتفع لان الفعل ارتفع
ويختار علمه اي بانه تعالى علم استمرار الحكم المنسوخ موقتا اي الى الوقت الذي علم
انه ينسخ فيه ويقتضي علمه به من وقت اصل الوجوب الذي ينسخ فيه وعلمه
بارتفاع ينسخ فيه لا ينفي النسخ بل يثبته ويحققه فكيف ينافيه مسئلة الاتفاق
على جواز النسخ للحكم المتعلق بالفعل بعد التمكن من الفعل بعد علمه بتكليفه
لمضي ما يسع الفعل من الوقت المعتزلة اي للفعل شرعا الا ما عن الكرخي من انه
لا يجوز الا بعد حقيقة الفعل سواء مضى من الوقت ما يسع الفعل ولا واختلف في
ابقاء النسخ قبله اي التمكن من الفعل بكونه اي النسخ قبل دخول الوقت المعين
للفعل او بعده اي بعد دخول الوقت المعين للفعل او قبله اي بعد دخول الوقت
المعين المتسع قبل مضي ما يسع الفعل منه سواء شرع في الفعل او لا اي او لم يشرع عنه وفي هذا
بيان يعرف بنحي يعتبر ابن الحاجب وغيره كون الخلاف قبل وقت الفعل ولذا قال
في التصوير قبل دخول وقته ولم يرد عليه لكن الحق ما ذكره المصنف والمثال الواضح كما عندنا
رفع وجوب صومه قبله اي الغد او رفع تكليف في الغد قبل شرع في صومه بعد ان
يكون قبل التمام اصاصه فالجمهور من الحنفية وغيرهم منهم اكثر الشافعية والاشاعرة
قالوا انه يجوز نسخه بعد التمكن من الاعتقاد بالقلب فحسب وجمهور المعتزلة وبعض الحنابلة
والكرخي والجصاص والماتريدي والدبوسي والصيرفي لا يجوز بان كان بعد التمكن من
الاعتقاد فتلخص ان محل الخلاف ما اذا مضى ما لا يسع الفعل وحصل التمكن من عقد
القلب المصنف وقد يظهر من بعض الادلة ما يفيد العموم مع قبل نفس الفعل كما في اي تلقي
ان قال علماؤنا ان كل نسخ قبل الفعل وقد اعترضهم فيلزمكم قبل الفعل وهذا مع بهاته بعيد
يقع من حقيقة الفعل وليس كذلك للاتفاق المحكي في اول المسئلة الا ما عن الكرخي وصرح صاحب
الكشف فقال وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل

والتمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا ينعدم به يعني بيان مدة العمل
بالنسخ اتفق فكل ما يفيد حسن فعله لما الا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك فيجوز ونسخ خمسين
من الصلوات في اليوم والليلة بعد فرض خمسين كذا ذكر جماعة منهم ابن بطال والشيخ سراج
الدين الهندي والشيخ قوام الدين الكاكي والاظهر كما قال فخر الاسلام وغيره نسخ ما زاد على الخمس
فان ظاهر الاحاديث الصحيحة نسخ خمس واربعين منها واستقرار الخمس ثم قوله
في ليلة الاسرا ان كان المراد به المعراج الى السما بل الى ما شا الله تعالى فظاهر وان كان المراد به الاسرا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فهو بنا على انه ليلة المعراج ايضا وانهما كانا يقظة
كما هو المشهور عند الجمهور والا فليس ذلك في ليلة الاسرا بل في ليلة المعراج صريحة ثم قال فخر
الاسلام وغيره في ليلة المعراج وانكار المعتزلة اياه اي نسخ الخمسين لما زاد على الخمس في
الليلة المذكورة بعد وجوبها لكن انكار جمهورهم المعراج مردود بصحة النقل لذلك كما في
الصحيحين وغيرهما مع عدم احالة العقل له فانكاره بدعة وضلال واما انكار الاسرا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فكفر ثم توهم هنا ان فيه جواز النسخ قبل التمكن من
الاعتقاد والفعل لان الامر بخمسين صلوة كان للامة ولم يوجد عليهم من الاعتقاد لا يتصور قبل
العلم فدفع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من المكلفين بها وهو الاصل في الشرائع
والامة تابعة له وقد علم واعتقد عليها كما قال صدر الاسلام ظهر بالنسخ ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان هو المقصود بالامر بخمسين صلوة دون امته وان كان الامر في الابتدا عاما
لهم فان قيل ظاهر المروي ان امته كانوا مامورين بها ايضا فكيف يستقيم هذا
اجيب بان الله تعالى يبتلي عباده بما شا فاذا نسخ المامور به قبل التمكن من عمل الجميع ومن
الاعتقاد ظهر ان الابتلا كان بالاعتقاد والقبول عن النبي صلعم نفسه والامة ولا بدع
في ذلك فان النبي صلعم سال ربه كما يسال لنفسه فانه في الشفقة والحرص كالاب في حق
ولده والاب يسال لولده كما يسال لنفسه ثم يوجد النسخ الا بعد التمكن من الاعتقاد والقبول
ثم الابتلا بها كالابتلا بالفعل بل اولى حتى كان القبول ايمانا والعمل خدمة ومعلوم ان الايمان
راس الطاعات واس العبادات وقولهم اي المانعين لا فائدة في التكليف بالفعل ان العمل

بالبدن

٢٨٢

بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام اذ به يتحقق الابتلا الا ترى ان الامر والنهي يدلان على وجوب
نفس العمل لا على العزم والعقد منقوض بانها اي الفائدة في التكليف مع الابتلا بالعزم على
الفعل اذا حضر وقته وتهيئة اسبابه واظهار الطاعة من نفسه ووجوب الاعتقاد لحقيته
لا نسلم ان العمل وحده هو المقصود بل عقد القلب حقيقة اذ هو كيف والطاعة لا يتصور ببدنه
حتى لو فعل المامور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل لانه
يحصل له الثواب بمجرده كما دل عليه ما في صحيح البخاري وغيره من قوله صلعم من هم
بحسنة فلم يعملها كتبها الله تعالى عنده حسنة كاملة الى غير ذلك من الادلة اذا يمكن من
التصديق القلبي فاتى به فلم يتمكن من الاقرار باللسان كان ايمانا صحيحا بالاجماع بل العقل
في احتمال السقوط فوق العزيمة القلبية لان الفعل يسقط بعذر الاعضاء وغيره والصلاة
لا يحتمل السقوط اصلا فاذن اعتبار التمكن من عزيمة القلب في تحقيق معنى الابتلاء
اولى من اعتبار التمكن من الفعل ومحمد حكم النسخ بان مدة عمل القلب والبدن
جميعا تارة فلذلك الشرط التمكن من الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط وهو عمل القلب
الذي هو سيد من الاعضاء اذ الابتلاء به هو المقصود الاعظم فكان لازما على التمكن من العمل
في الزوايا الى احتمال السقوط فيحتمل السقوط ان يكون النسخ بيانا للمدة ويحتمل ان لا يكون
وكون المقصود العمل لا غير انما هو من اوامر العباد ولا نهم الجر النفع لا للابتلاء اذ يحصل
بالفعل لا بالاعتقاد وقد ادعى الحاكم جواز النسخ قبل التمكن من الفعل بالرفع اي رفع
الحكم بالموت اي بموت المكلف قبل التمكن من الفعل من المكلف بفهمان هنا
لا يعد نسخا فكذا النسخ قبل التمكن من الفعل بجامع استوائهما في انقطاع تعلق
الخطاب بهما كما اشار اليه ابن الحاجب وصاحب البديع وما قبل كل من قبيل
رفع الفعل كما نقلناه عن ابن الحاجب وهو في البديع ايضا قلب اشيء لمقيد لا لا
اي الرفع بالموت عقلا اي بالعقل والعقل خاص بانه لا تكليف عليه فلم يوجد الحكم
بخلاف الرفع بالموت ما بالعقل لا بدليل شرعي والكلام انما هو في الرفع بالدليل
الشرعي لا يقال بقي مع تكليف المعلوم موته قبل التمكن من الفعل لم يرتفع بالاجماع

او الزام للمعتزلة حيث قالوا ان التكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله
انه يموت او لا يموت كما ذكره المصنف ثاني والثاني اي كل ما يرتفع قبل وقت الفعل
في محل النزاع لانه اي قائله يريد بالوقت وقت المباشرة للفعل كما ذكرنا سالفا
والنزاع ليس فيه في الجملة بل النزاع انما هو في رفع التكليف بالفعل في وقته
اي للفعل الذي حد له اي الفعل شرعا قبل مضي زمن يسع الفعل وفيما قبل
حصول الوقت المقدر للفعل شرعا واستدل المختار بقصة ابرهيم عم امر بذبح
ولده فادا وجوبه عليه ثم ترك ابرهيم عم ذبحه فلو كان تركه لا مع التمكن منه بلا نسخ
لوجب عصيه بتركه لكنه لم يعص اجماعا فتعين ان تركه لكان النسخ وجوبه
قبل التمكن منه واجيب بمنع وجوب الذبح عن امره به بل انما هي رؤيا فظنه ابرهيم الوجوب
بانا المعتاد بقوله اني اري في المنام اني اذبحك فقصه الي المنام وما توهم اي وقوله ولده
لما فعل بالقوم بمقتضاه اي منع وجوب الذبح لان ظاهر الي انه مامور به
اذ لا مذكور غيره فان قبل ما يومرهما مع قول يعود الي ما رأي في المنام احسب
للحمل عليه ابتداء عليه الذبح فحمد اسبابه مع لزوم الاقدام على ما يحرم من قصد الذبح
وترويع الولد لولاه اي الوجوب بالامر ولا لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة على ان منام
الانبياء عليهم السلام فيما يتعلق بالامر والنهي وحي معمول به على اصلهم اي ومنع هذا
الجواب على اصل المعتزلة ان الاحكام ثابتة عقلا والشرع كاشف عنها ويجب عليه
انزال الكتب وارسال الرسل وتمكين المكلفين من فهم ما انزل عليهم ليكشف طرق ارادة
ابرهيم عصيانا لو هم انه امر من بليس او ربط له هي ايقاع لابرهيم في الجهل فيمتنع بل لا يجوز
لاحاد المكلفين فكيف لابرهيم عم وقولهم اي المعتزلة حاز التاخير للذبح من غير لزوم
عصيان لانه اي وجوبه موسع فحصل التمكن منه لانه ادرك الوقت فلا يكون نسخا قبل
التمكن نعيده فيه اي في قولهم هذا المطلوب وهو النسخ قبل التمكن من الفعل
تعلقه اي الوجوب صح بالمستقبل لان الامر اباق على التكليف قطعا في الوقت الموسع انا لم
مادام بلا ما مور به فاذا انسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو اي تعلق

الوجوب بالمستقبل هو المانع عندهم اي المعتزلة من النسخ لا شرطهم في تحقق النسخ
كون المنسوخ واجبا في وقت وتعلق الوجوب في المستقبل ينافيه وسقف
قريبا على ما في اطلاقه وانه لا يتم في هذا الكي بعض المحققين كالحنفية ثم اي المعتزلة
باي انه النسخ بيان مدة العمل بالبدن فلا يتحقق النسخ الا بعد التمكن من العمل لا
لان المقصود الاصلي من شرع الاحكام لا العزم على العمل ويحصله اي التمكن من العمل يجوز
النسخ وان لم يعمل لان التاسع حينئذ من المكلف تفريطا المكلف في ذلك بالترك لمولى ليس
تفريطا مانعا عن النسخ هذا اي التمكن من العمل يتحقق في الموسع فيجوز فيه
النسخ عندهم ووقفه اي جواز النسخ عندهم في الموسع بتعلق الوجوب
بالمستقبل في الموسع فلا يتحقق شرط النسخ عندهم فيه كما ذكرنا انما يصدق
في المضيق قبل مضي المقدر له شرعا والا فقد ثبت الوجوب في الموسع
واذا اي لوجوبه لو فعل اي الواجب يسقط بخلاف ما اي الفعل الذي قبل
الوجوب مطلقا اي في المضيق والموسع لا يسقط به الواجب ثم الجواب عن قولهم
المقصود الاصلي العمل بالبدن ان ذلك اي كونه مقصودا اصليا الا يوجب الحصر والجواب
فيه كما وضحناه قريبا ومنعا اي وجوب الذبح موسعا بانه اي وجوب الذبح
لو كان موسعا لاخر المكلف فعله بفعل العادة في مثله اي في ذبح الولد اما رجاء ان ينسخ
عنه او يموت احدهما فيسقط عنه بعظم الامر فيه لان من الحكم يقتضي المبادرة
الي امتثال الامر بان كان معاكان وكيف لا وهو خليل الرحمن وقولهم اي المانعين
فعل اي ذبح ولكن كان كلما قطع شيئا التحم اي برا والتصل بما يفرق عقيب القطع
اي كان مامورا ولكن بما هو مقدور له من فعله وهو امرار السكين على الحلق والحاصل
عليه وترتب عليه اثره من قطع الاوداج فحصل حقائق الذبح لكن اندمل اثره
وطرانصل عقيبه ولهذا قيل له قد صدقت الرؤيا ويدل على ذلك دعوى مجرده عن
الثبوت وكذا قولهم منع القطع من حيث يا ادفعا من صلقت على حلقه اي لم يترتب
عليه اثره لوجود هذا المانع فلم يحصل حقائق الذبح دعوى مجرده مع ان كلا

خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا ولو صح لنقل واشتهر وكان من
الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ولا دليل عليه فقد صدقت لان هذا والله أعلم
انك عملت ما في المقدمات عمل مصدق الرؤيا قبله قلت لكن تفكر هنا ما اخرج ابن ابي
حاتم بسند رجاله موثقون عن السدي وهو اسمعيل بن عبد الرحمن تابعي صغير من رجال مسلم
لما امر ابراهيم عم بذبح ابنه قال الغلام يا ابت اربطني لئلا اضطرب واكفف عني ثيابك
لئلا ينضح عليك من دمي واشحذ السكين على حلقي ليكون اهون علي قال فأمر السكين على
حلقه فهو يشحذه ثم ضرب الله تعالى على حلقه صفيحة من نحاس ثم انقلب على وجهه فحز القفا
فذلك قوله تعالى وتله للجبين ونودي ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاذا الكبش ناصيه
وذبحه واقبل على ابنه يقبله ويقول يا بني اليوم وهبت لي واخرج عبد بن حميد
عن مجاهد ان ابراهيم عليه الصلوة والسلام امر السكين فانثنت ثم اخرى فقال له
الغلام اطعن بها طعنا فطعن بها فانثنت فنودي ثم على هذا لا يتم قول من قال ان الذبح
على التقدير الثاني تكليف بما لا يطاق لعدم ترتب على حقيقة الذبح الذي هو قطع
الحلقوم على وجه يبطل به الحياة والمحتز لانا نجوزه ثم هو هنا النسخ للعقل الذي
هو الذبح ايضا قبل التمكن منه لا الاثم قوله وهو باطل بالاتفاق لما الاول فلانه تكليف
تكليفا بما لا يطاق ان لو كان التكليف بحقيقة الذبح مع وجود المانع قيل هنا المانع خلق
نحن لا نقول بدليل نقول ان التكليف بحقيقة الذبح في هذه الحالة بالمانع المذكور
واما الثاني فلان المانع المذكور انما يكون نسخا قبل التمكن من الفعل ان لو كان دليلا
شرعيا لكنه ليس بدليل شرعي ثم اجيب عن هذا بان القائل بالنسخ لا يقول بنسخ
بالمانع المذكور بل بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولا يكون المانع المذكور بعدم التمكن
من الذبح فيكون النسخ بالدليل المذكور قبل التمكن بالمانع لا بنفس المانع وللحنفية في جواب
منع النسخ والترك للمامور به والفداء لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم هو ان الفداء
لما تقوم مقام الشيء في تلقي المكروه المتوجه عليه ومنه فداك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك
من المكروه وحاصل ما ظهر لي ان النسخ رفع الحكم والولد ههنا محل المفعول

الذي هو متعلق الحكم هو محل الحكم ليس داخلا في الحكم فضلا عن تعلق محل لنا
يحقق نسخ الحكم برفعه لا ابدال بدل على بقا الحكم غير انه جعل محله هنا عوضا
عن ذلك فاذن كما قال خلوا نسخ وجوب ذبح الولد لم يكن اي لم يقم غيره مقامه والبسه فداءه
والثاني مثل نظيره وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني فمنه وجوب الفدية عليه والاثم
يجب الفدية فدل على انه لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم وما قيل من الايراد على هذا
الامر بالحج اي الفداء بلا هو النسخ نعم جعل وجوب ذبح الفداء بدلا عن وجوب ذبح الولد
هذا النسخ ظاهر فجوابه ان الموقوف على ثبوته اي ثبوت رفع ذلك الوجوب المتعلق
بذبح الولد واثبات وجوب آخر لذبح الكبش وهو اي ثبوت هذا منتف ولا يلزم
من مجرد ابدال المحل ذلك لايقال ان لم يلزم ذلك من مجرد الابدال فهو ظاهر فيه لانا
نمنع بل الابدال كما جاز ان يكون مع ايجاب آخر جاز ان يكون مع الايجاب
الاول واذا جاز وجب الاعتبار مع الاول لانه اعتبار لا يؤدي الى النسخ وكل اعتبار
كذلك يترجح على ما يؤدي اليه فتعين ما ذكره المصنف في التلويح فان قيل هب ان الخلف
قائم مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان
حرمة ذبح الولد في الاصل ثابتة بالوجوب ثم عادت لما سماه مقام
الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب انتهى قلت وهو على
منوال ما تقدم من ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا لما على انه نسخ كما التزمه
بعض الحنفية اذ لا اباحة ولا تحريم قبل الشرع كما تقدم اليه يكون رفع الحرمة
الاصلية نسخا ثم اذا كان رفعها نسخا يكون ثبوتها بعد رفعها نسخا ايضا
فوفي الايراد المذكور محتاجا الى الجواب فليتأمل ثم اختلف في الذبيح قال
ابو الربيع الطوفي فالمسلمون على انه اسمعيل واهل الكتاب على انه اسحق
ومع احد فيه القولان انتهى ونتفكره ما في الكشاف فعن ابن عباس وابن
عمر ومحمد بن كعب القرظي وجماعة من التابعين انه اسمعيل وعن علي بن ابي طالب

وابن مسعود والعباس وعطا وعكرمه ومجاهد من التابعين انه اسحق
وعزي الفقيه ابو الليث الاول الي مجاهد وابن عمر ومحمد بن كعب القرظي
والثاني الي ابن عباس وعكرمه وقتاده وابي هريره وعبد الله بن سلام
قال هكذا قال اهل الكتابين وذكر كونه اسحق عن الاكثرين المحب
الطبري وكونه اسمعيل عنهم النووي وصحح الواو في انه اسحق وابن كثير انه
اسمعيل وزاد من قال انه اسحق فانه بلغاه مما نقل من بني اسرائيل
انتهى وذكر الفاكهي انه اثبت والبيضاوي انه الاظهر وهو كن لكان شاء
الله تعالى وعليه صلى الله عليه وسلم في ... لا يجوز بالعمل والراجح من الطرفين لها موضع
غير هذا قالوا اي المعتزلة ان كان اي المنسوخ واجبا وقت الرفع اجتمع الامر
ان بالنقيضين في وقت واحد ولا يرد النفي والاثبات على محل واحد وهو
مح والا اي وان لم يكن واجبا وقت الرفع فلا نسخ لعدم الرفع اجيب باختيار
الثاني وهو انه لم يكن واجبا وقت الرفع لانتهاء التكليف به وانقطاعه
بالناسخ وقت وروده متصلا به لان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيكون
عقيبها بالضرورة كما ان المكلف مكلف قبل الموت وينقطع عنه التكليف
بالموت عقيبه متصلا به والمعنى رفع الحكم اي الخطاب المنسوخ حكم الثابت
له عند حضوره وفيه للتقيد له شرعا ولا ولا اي الناسخ وهذا اي رفع الناسخ
حكم المنسوخ عند حضور وقت المنسوخ المقدر ممنوع عكم اي ايها المعتزلة
حيث قلتم تعلق الوجوب بالمستقبل مانع من نسخه او لو او اي رفع الناسخ
حكم المنسوخ في الواجب في الاستقبال ولم يسموه نسخا فلعله اي فالنزاع
لفظي ظاهره الرجوع وتقدم عقيم على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل
وليس الوضح كون تعلق الوجوب بالمستقبل مانعا من نسخه انتفى النسخ
مطلقا ولا يعد حضور زمن من وقت يسع الفعل لا نسخ لم يسبق تحققه سماع
الا بعد مباشرة الفعل او معه وتقدم انتفاء الحقيقة فيهما ثم استفيد هذا

عنهم

منهما اي المعتزلة كذلك الدفع منهما اي قولهم في قصة ابرهيم جاز الناسخ
لانه نسخ فانه يفيد ان تعلق الوجوب بالمستقبل لا يكون مانعا من النسخ كما و
للتعارض في الجمله يجوز النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب بالمستقبل مانع من نسخه
بحسبه ذلك الذي ذكره المحققون عنهم انهم المسئلة متعين التعارض
محل الكلام العقل الدال على عدم المناقضة ما امكن وانما قلت في الجملة لانه انما يظهر
التعارض بينهما في صورة ما اذا مضى زمن من وقت الفعل المقدر له شرعا ولم يسع
مباشرة الفعل ولم يباشره فان تقتضي بمكنه من الفعل يجوز النسخ ومقتضى
كونه المفعل وجوب الاداء ما بقي عليه في باقي الوقت يمنع من النسخ ومعلوم ان
ليس كل نسخ بعد حضور زمن من وقت الفعل المقدر شرعا له وقبل مباشرة
الفعل هنا ما ظهر للعبد الضعيف عفر الله له في شرح هذه الزيادة اعني
قوله وايضا الوضح الى ما كانت النسخ عليه او لا والله سبحانه اعلم مسئلة الحنفية
والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان
وحرمة الكفر لانه لا يحتمل الا ارتفاع والعدم لحال القيام دليله وهو العقل على كل
حال ولا يحتمل النسخ والشافعية يجوزوا الاجماع على عدم الوقوع وهي اي هذه
المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين على قال به الحنفية والمعتزلة قالوا امتنع جواز
نسخهما ولما لم يقل به الاشاعرة من الشافعية وغيرهم قالوا الجواز نسخهما عقلا وقد تقدم
استيفاء الكلام فيهما في فصل الحاكم ولا يجوز نسخ حكم نحو الصوم عليكم واجب حتما
ابدا العاما فعند غير الحنفية للنصوصية على تابيد الحكم بذكره قيدا للحكم لا للفعل
الذي هو الصوم وعند الحنفية كذلك التنصيص عليه اي في النص وهو اللفظ المسوق
للمراد الظاهر هو قول حقيقتهم فلابد كذلك ههنا وعلى راي آخر فيه وهو اللفظ
المسوق المراد ظاهر منه ليس عبد لولا وضعي له كالتفرقة بين البيع والربوا في الحل والحرمة
في واحل الله البيع وحرم الربوا كما هو قول متاخريهم يكون عدم جواز النفي في هذا
للتاكيد بالابد لا استمرار الدائم وهو ان كان مسوقا له هنا نحو مدلول وضعي له

والى هذا الاصل وقاتان يقول عليها سلفنا من تحقيق الاصطلاح في التقسيم
الثاني في الدلالة قلت ولقايل ان يقول لا يمنع كل من الخصوصية والتاكيد
جواز النسخ وكيف ويمنع والنص يحتمل التخصيص والتاويل فضلا عن النسخ
فكيف لا يجوز نسخه بالتاكيد ولان كان يمنع احتمالهما اذن يمنع احتمال النسخ
ايضا واذا لم يمنع احتمالها فلا يمنع وقوعه فضلا عن جوازه نعم قد يقال في وجه
منع جواز نسخ هذا ان هذا الكلام يفيد الحكم دايما والنسخ يفيد عدم دوامه
فلا يجتمعان دفعا للتناقض ثم هو في حكاية الاتفاق للتوافق للبديع لكن في
شرح المنهاج سراج الدين الهندي في الاحكام ما يدل على انه اختار جواز نسخه
وكذا ذكر الخلاف غيره فلا يكون متفقا عليه فلا جرم ان قال الاكثر
على انه لا يجوز نسخ هذا وقال السبكي اذا قال السلحوز نسخه خلافا لابن الحاجب
واختلف في حكم ورد مجرد تأبيد قيد الحكم كجب عليكم ابدا صوم رمضان فان
ابدا نص في ظرفيه للوجوب لا للصوم بناء على ان المصدر لا يعمل فيما تقدم
عليه لا الفعل كصوموا ابدا فان ابدا ظرف للصوم المنسوب الى المخاطبين
لا لايجاب الصوم عليهم لان الفعل انما يعمل لمادته لانه جزء لا لامر على الوجوب
بالهيئة لا بالمادة كما ذكرنا هذا سابقا ثم هذا اشير الى ان هذا انما انه متفق على جواز نسخه
واما انه متفق على عدم جواز نسخه وليس كذلك فقد حكى ابن الحاجب وغيره جواز نسخه
عن الجمهور اي في حكم ورد مجردا بابقيت قيد حبيب كحرمته عاما فاما كون حرمته انما
ومنهم طائفة من الحنفية منهم صدر الاسلام يجوز نسخه وطائفة كالقاضي ابي زيد وابي
منصور وفخر الاسلام والسرخسي وابي بكر الجصاص يمنع نسخه للزوم الكذب في الاول
للتناقض او البداء على الله تعالى في الثاني لانه انما علم تقيده بالنسخ وهو اي
اللزوم المذكور وهو المانع من النسخ في المتفق على عدم جواز نسخه من نحو ... ابدا
فكذا يكون مانعا في هذا المختلف في جواز نسخه قالوا اي المجوزون للنسخ في الاول
ابدا ظاهر في عموم الاوقات المستقبلة فجاز تخصيصه ببعض منها دون بعض كما هو

سابر

سابر الظواهر ولان التخصيص في الازمان كالتخصيص في الاشخاص كما انه يجوز تخصيصه
لا لاقتران المخصوص بدليل اي التخصيص فيحكم ح اي حينئذ اقترانه بدليل التخصيص بانه
اي التابيد في المختلف فيه مبالغة في ارادة الزمن الطويل مجازا لان المراد حقيقة التي هي
الاستمرار والدوام المستند لاستغراق الانات لكنها المنع عدمه اي دليل التخصيص وهو اي
عدمه اثبات فيما نحن فيه فكذلك اللازم اي فارادة تخصيصه بالبعض بلا لزوم لزوم الكذب
وحاصله ح اي هذا الجواب يرجع الى اشتراط المقارنة في دليل التخصيص للعام المخصوص
ويقدم ذلك في بحث التخصيص والحق ان لزوم الكذب انما هو في الاخبار المقيد
بالتابيد كماضي اي كقوله الجنة دائمة الى يوم القيمة ونحو تحرير في التقسيم لا شارة
اليه اذ لان المراد تأبيد الحكم بانه ما دامت دار التكليف الى يوم القيمة
تأبيد لا باقيت قلت هذا لقايل ان يقول انه كان منع النسخ في نحو هذا الاصل لزوم
الكذب على تقدير النسخ فنحو ذا جاء من حيث انه خبر مع قطع النظر عن التأبيد فيستوي
فيه المقيد بالتأبيد وعدمه ذلك اي لزوم الكذب في الخبر على تقدير نسخه متفق عليه
اي على عدم جواز نسخ الخبر والخلاف انما هو في غيره اي غير الخبر المفيد لحكم شرعي
فرعي غير مقيد بالتأبيد اذا كان مما يتغير معناه ككفر زيد وايمانه اي كالاخبار عنه
باحدهما فانه يجوز ان يتبدل بالاخر والمختار عند ابن الحاجب وفاقا للاكثر المتقدمين
انه لا يجوز نسخه سواء كان ماضيا او حالا او مستقبلا وعدا او وعيدا قال الاصفهاني وهو الحق
وفي شرح عضد الدين وعليه الشافعي وابو هاشم وقال عبد الجبار وابو الحسين وابو عبد الله
البصريان والامام الرازي والامدي يجوز مطلقا ونسبه ابن برهان الى المعظم واخرجت
منهم البيضاوي بان كان مستقبلا لحال الخبر لانه يجري الامر والنهي فيجوز ان يرفع والا فلا لانه
يكون تكذيبا للخبر وحدوث العالم اي الاخبار بها لا يتبدل قطعا لعدم امكان احتماله
للتبديل فان الاجماع على انه لا يجوز نسخه كالاخبار بان العالم حادث فان اتصاف العالم
بالحدوث لا يتبدل نقيضه وهو القدم قطعا هذا ولا لزوم تراخي المخصص من القرآن
على الوقوع في غير الشروع كما سلف بيانه في بحث التخصيص ح ولازم هنا اي في جواز

نسخ الاخبار ما يحتمل التغير المقيد بالتأبيد بل غايته اي جواز نسخ هذا انه يلزم اعتقاداته
اي حكم الاخبار لا يرفع ثم يجب العمل بمقتضاه عملا باستصحاب الحال لان الاصل
في كل ثابت دوامه ما لم يظهر مزيل لا يتوقف على العمل وهو لا اعتقاداته لا يرفع فيترتب
عليه ذلك عرضا اي في العمل به في الحال والاستقبال ولا في ترك العمل به في
الاستقبال اذا ظهر الراجح له لوجود المزيل ح بالنسبة الى الاستقبال فالاصح الجواز
نسخ الحكم الانشائي المقيد بالتأبيد كصم غدا ثم نسخ قبله اي الغد فانه اي جواز نسخه اتفاق
لان في كل التزاما في زمان مستقبل ثم نسخ قبل العصا ذلك الزمان ومر ما قال الشيخ
سراج الدين الهندي الفرق بين جواز نسخ صم غدا قيل الحين وبين عدم جواز نسخ صم ابدا
عسير وما قيل وقاله بعض المحققين لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف بالفعل اي لا منافاة بين ان يكون الفعل الذي تعلق به الوجوب
ابديا وبين ان لا يكون الايجاب كذلك لان ايجاب الدوام انما ينافيه عدم ايجاب الدوام
لا عدم دوام الايجاب بعينه فافهمه هذا الفاصل في النزاع من انه اي النزاع على
جعله اي التأبيد قيدا للحكم بمعنى ما بالنسخ يظهر خلافه اي ان التأبيد ليس قيد
للحكم والرص ح اي حين يكون المراد هذا ان لا يجعل التأبيد قيدا
قيد للحكم النزاع على ذلك التقدير الذي ذكرنا انه المراد بل هو اي النزاع
ما اي التأبيد الذي هو ظاهر في تقييد الحكم لا الذي هو نص فيه والا
لو لم يكن النزاع فيما هو ظاهر فيه بل فيما هو نص فيه فالجواب بانه لا منافاة
بين ايجاب فعل الخ على خلاف المعرض وهو ان النزاع في الحكم المقيد
بالتأبيد صريحا لا يختلف في الجواز لنسخه بل وبعضهم على انه كما يجوز نسخ مثل
صوموا ابدا يجوز نسخ واجب مستمر ابدا كما قررناه انفا عن عضد الدين
العامل لا منافاة بين ايجاب فعل الخ لم يجعل النزاع في الحكم المقيد بالتأبيد
بل في الفعل المقيد بالتأبيد فانه قال الحكم المقيد بالتأبيد ان كان
التأبيد قيدا في الفعل مثل صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان

التأبيد

التأبيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب والاستمرار فان كان
بعينه مثل الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا فيحمل ذلك على
المجاز انتهى نعم اورد عليه كيف يصح نسخ الحكم المقيد بالتأبيد الى كونه
قيدا للفعل وقيدا للوجوب واجيب بان المراد بالحكم الايجاب
وهو غير الوجوب والى هذا اشار التفتازاني حيث قال ان المشتمل ذكره على ما يفيد
تأبيد الواجب او الوجوب هذا وفي كشف البزدوي لا طائل في هذا الخلاف
اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأبيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في
زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعده ولا يكون فيه كثير فائدة والله سبحانه اعلم مسئلة قال
الجمهور لا يجري النسخ في الاخبار سواء كانت ماضية ومستقبلة لانه اي النسخ فيها هو
الكذب والشارع منزه عنه والحق ان النسخ لا يجري في واجبات العقول بل في جائز
فيها او تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ
فيه يؤدي الى الكذب فلا يجوز وقيل نعم يجري فيها مطلقا اي ماضيه ومستقبله
وعدا ووعيدا وعليه الامام الرازي والآمدي اذا كان مدلولها مما يتغير وعزاه في كشف
البزدوي الى بعض المعتزلة والاشعرية اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال
عمرت زيدا الف سنة ثم يبين انه اراد دون تسعمائة او لاعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت
الف سنة لان الناسخ بين ان المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو اهلك
الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وبعدمه
جميعا كان تناقضا ومنهم من منعه كابي هاشم في الماضي وجوزه في المستقبل لقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت ان الكتاب لا تجوز فيهما ولا بعضه او قال تعالى فقد وصف لهما
سواء بما او كانه نظر الى ان الصلاة تتضارع فيتعلق المحو بتقدير الله تعالى والاخبار
بتبعه وانتفى الوجود المحقق في الماضي لا يمكن دفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه
من الثبوت قبل ولان الكذب لا يتعلق بالمستقبل بل هو مختص بالماضي قال البيضاوي
وهو المفهوم من الكشاف ومن اعظم قال لا يجب الوفاء بالوعد وبين من الهمج

بالوعد يخلفه كاذبا كما صرح به ابو القسم الزجاجي ولهذا قال صلعم في صفة المنافق
اذا حدث كذب واذا وعد اخلف كما في صحيح البخاري وغيره ولو كان الاخلاف
كذبا لدخل تحت واذا حدث كذب والاوجه كما ذهب اليه السبكي والكرماني
وغيرهما ان الخبر المتعلق بالاستقبال كخروج الرجال يصح فيه التصديق والتكذيب
والوعد نوع منه والاخلاف نوع من الكذب وللاهتمام به خصصه بالذكر و
تخصيصه باسم آخر لا ينافيه مع اتحاد المسمى ثم نقول اذا لم يدخله الكذب لا يكون
خبرا فلا يكون داخلا في المسئلة الملقبة بنسخ الاخبار ثم منهم كابن السمعاني من
لم يجوزه في الوعد لان الخلف في الانعام على الله تعالى مستحيل وجوزه في الوعيد
لانه لا يعد خلفا بل عفوا وكرما وعبارة الخطابي النسخ يجري فيما اخبر الله تعالى
انه يفعله لانه يجوز تعليقه على شرط بخلاف اخباره بما لا يفعله اذ لا يجوز دخول الشرط
فيه وعلى هذا تاول ابن عمر النسخ في قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله فانه نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس وجرى ذلك مجرى
التخفيف والعفو عن عباده وهو كرم وفضل وليس بخلف وذكر
صاحب الميزان ان الخبر ان كان في الاحكام الشرعية نحو الامر والنهي
سوا فاذا اخبر الله ورسوله صلعم بالحل مطلقا ثم اخبر بعده بالحرمة
ينسخ الاول بالثاني وان اخبر به تامويدا لا ينسخ وان كان في غير الاحكام
كاخباره انه يدخل الانبيا والمومنين الجنة ويدخل الكفار النار ففيه
عامة اهل الاصول لا يحتمل النسخ لانه يودي الى الخلف في الخبر
وقال بعضهم يجوز في الوعيد لانه كرم لا في الوعد لانه لوم وكذا اذا اخبر الله
او رسوله بانه يولد لفلان ولد يوم كذا امرا لا يحتمل ان لا يكون او دخله
فيه كذب ولا يجوز في وصف الله بجعل والنبي صلعم معصوم عنه
وقال الشيخ ابو بكر الرازي الخبر الوارد عن الله تعالى وعن رسوله ينتظم
معنيين احدهما العبادة باعتقاد مخبره وعلى ما اخبر به هذا لا يجوز نسخه

٩٤٨٨

ولا الفند فيه بغير الاعتقاد الاول والمعنى الآخر حفظه وتلاوته وهذا
مما يجوز نسخه وان يامرنا بالاعراض عنه وترك تلاوته حتى يندرس على مرور
الازمان فينسى كما نسخ تلاوة سائر كتب القديم ثم قد تعرف من هذه الجملة ان
ليس محل الخلاف اذا لم يكن معناه الامر اذا كان كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن جاز بلا خلاف كما ذكره ابن برهان بل الخلاف يجري فيه
ايضا كما صرح به في المحصول وغيره وجواز نسخه معروف الى الاكثرين
خلافا للدقاق ولا وجه ظاهر له قبل الا ان يقال لكونه على صورة الخبر
وهو ساقط هذا وقال القاضي في التقريب الخلاف في المسئلة مبني على ان
النسخ رفع او بيان فان قلنا رفع لم يجز نسخ الخبر قطعا لانه ان كان صادقا
كان الناسخ الرافع لبعض مدلوله كاذبا ضرورة انه صادق والا هو كاذب
وان قلنا بيان المراد والحراز يقال للخطاب وان دل على ثبوت الازمنة
كلها ظاهرا لكنه غير مراد من اللفظ فلم يعتبر نسخ الخبر الى الكذب وهو محل
تامل وعلى قولهم اي المجوزين بنسخ الاخبار يجب اسقاط شرعي من
التعريف ليشمل نسخ الاخبار عن حكم شرعي او غيره والا لم يكن جامعا لكن
يخفى ان قول المجوزين بنسخ الخبر لفظ شرعي والذي يجب اسقاطه
هو وصف للمنسوخ لا الناسخ وشرعي المذكور في التعريف السابق وصف الناسخ
وقد كان هنا من المصرح بنا على كون صدر تعريفه رفع تعلق حكم شرعي الى آخر
ما يجري عنه ما تقدم ولم تقع لنسخه هذا فتنبه لهذا الجواب الماني نسخ عن الاني
ان معنى يمحوا الله ما يشا ينسخ ما يستصوبه والوجه عن الناكي قال في الكشاف
وغيره ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما يقتضي حكمه اثباته او يتركه غير منسوخ
او يمحوا من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم ما مورون بكل قول وفعل ويثبت
غيره وغيره من الاقوال يمحوا اسباب التايب ويثبت الحسنات مكانها او يمحو قرنا
ويثبت آخرين الى غير ذلك وقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من النيل

والاطلاق النسخ كذا في الميزان واما نسخ ايجاب الاخبار عن شيء بالاخبار اي
بايجاب الاخبار عن نقيضه فمنعه المعتزلة لاستلزامه اي النسخ الشيء
القبيح كذب احدهما اي الناسخ او المنسوخ بناء على حكم العقل بالتحسين
والتقبيح ووجب الحنفية مثل اي منع ذلك الا فرقوا لهما باعتبار حكم العقل
بذلك كما تقدم الا ان تغير الاول عن ذلك الوصف الذي وقع اخباره اولا
اليه اي الوصف الذي كلف الاخبار عنه ثانيا لانتفاء المانع وكذا
المعتزلة ينبغي ان يكون قولهم على هذا التفصيل فلا جرم ان قال السبكي
فان كان مما يتغير كما اذا قال كلفتكم بان تخبروا العالم زيد ثم تقول كلفتكم بان
تخبروا بانه زيد ليس مقام فلا خلاف في جوازه لاحتمال كونه قائما وقت
الاخبار لقيام غير قائم وقت الاخبار بعدم قيامه وان كان مما لا يتغير ككون السماء
فوق الارض مثلا وهو محل الخلاف ومذهب الجواز انتهى وذكر ابن الحاجب انه
مطلق المختار وعلل بانه ان اسيع المصلحة فيتغير بتغيرهما والا فالحكم كيف شاء ولا
يخفى ما فيه ثم بالجملة قد كان مقتضى التحريم لخصوص هذه والتي قبلها في مسئلة
واحدة هي محل النسخ كذا وفاقا وخلافا والمتلخص من ذلك ان محل النسخ عند الحنفية
حكم شرعي فرعي يحتمل في نفسه الوجود والعدم ثم هذه طايفة منهم غير مقيد بتابيد
ولا بتاقيت قبل مضي جنس ما الاخر بين واحتصاره ما حسنا وقبحا محتمل للتوطئة بورود
نسخ الي جهل ولا كذب وهذا القيد الاخير متفق عليه وانما وقع النزاع في جواز
النسخ لبعض للنزاع في ان طرقه تؤدي الى ذلك فليتامل والله سبحانه اعلم
مسئلة قيل وقايله بعض المعتزلة والظاهرية لا نسخ للحكم بلا بدل يعقد وعليه
ان يقال فان اريد بالبدل بدل ولو كان باباحة اصلية اي بثبوتها
لذلك الفعل اذا لم يتم نطق المنسوخ به باتفاق كونه لا يجوز بلا بدل بهذا
المعنى لان الباري تعالى لا يترك عباده هملا في وقت من الاوقات وقول الشافعي
رحمه الله في الرسالة وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة

بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة انتهى اراد به كما نبه عليه الصيرفي في شرحها
انه ينقل من حظر الى اباحة او من اباحة الى حظر او تخيير على حسب احوال الفروض
قال ومثل ذلك المناجاة كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة
ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاؤوا
تقربوا بالصدقة الى الله وان شاؤوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي
فرض مكان فرض فتفهمه انتهى او اريد بالبدل بدل مناف بدليل النسخ في المنسوخ
فالحق نفيه اي نفي هذا المراد لانه اي المراد اي القول به قول بلا موجب والواقع
خلافه لنسخ حرمة المباشرة للنساء بعد الفطر وهذا موافق لما في تفسير الزجاج
ان الحكم المنسوخ في هذا حرمة المباشرة والمذكور للآمدي وابن الحاجب
وجوب الامساك بعد الفطر قال الابهري اي الافطار لانه اسم والامساك بظاهر
اطلاقه يتناول الامساك عن المباشرة والاكل والشرب قلت والاولى ان يقال
لنسخ حرمة المفطرات الثلثة بالنوم بعد دخول الليل او بصلوة العشاء ان في
صحيح البخاري وغيره عن البراء بن عازب قال كان اصحاب محمد صلى الله عليه
وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته
ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما فاتى امراته فقال
هل عندك من طعام قالت لا ولكن انطلق اطلب لك وكان يومه يعمل فغلبته
عيناه فنام فجاءت امراته فلما راته قالت خيبة لك فلما انتصف النهار غشي
عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية احل لكم
ليلة الصيام ففرحوا بها فرحا شديدا ونزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وفي سنن ابي داود وغيرها عن ابن عباس
فكان الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام
والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء
ولم يفطر فاراد الله تعالى ان يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال

عجانه علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم نعم المشهور في رواية غير البراء والمتفق
عليه في روايات البراء ان ذلك كان مقيدا بالنوم ويترجح بقوة سنده وما اخرجه
ابن مردويه بسند رجاله موثقون عن ابن عباس قال ان الناس كانوا قبل ان ينزل
في الصيام ما نزل يأكلون ويشربون ويحل لهم شان النساء فاذا نام احدهم لم يطعم
ولم يشرب ولم يأت اهله حتى يفطر من القابلة وان عمر رضي الله عنه بعدما نام ووجب
عليه الصيام وقع على اهله ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اشكوا
الى الله واليك الذي اصبت قال وما اصبت قال ان سولت لي نفسي فوقعت على اهلي
بعدما نمت وانا اردت الصيام فنزلت احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وما اخرج الطبري ومن طريق
السدي كتب على النصارى وكتب عليهم الا يأكلوا ولا يشربوا ولا ينكحوا بعد النوم
وكتب على المسلمين اول الاسلام ذلك حتى اقبل رجل من الانصار فذكر القصة ومن
طريق ابراهيم التيمي كان المسلمون اول الاسلام يفعلون كما يفعل اهل
الكتاب اذا نام احدهم لم يطعم حتى القابلة ويؤيده ما اخرج مسلم مرفوعا
فصل ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحر ثم قال المصنف لان الاباحة
وان ثبتت عند نسخ الحرمة لكن لم تفدها بلفظ الناسخ اعني قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فان قيل بل افاد هذا الناسخ الاباحة
الشرعية وهي اكمل فلا يصلح جعله مما نحن فيه جعل الناسخ بدلا قلت
الحل ليس كما شرعنا بل حكم شرعي لانه اما بمعنى الاباحة او بمعنى الوجوب
او الندب فلا يكون حكما مستقلا بل جنس للاحكام الثلثة واما قوله تعالى
فالآن باشروهن في دليل آخر افاد البدل فهو من قبيل القسم الثالث الذي
يذكر بعد هذا القسم وليس منه اي من الناسخ لحكم بدله سفاده بغير الناسخ
ناسخ ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث لانه مقرون بالبدل حيث قال
صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم

عن لحوم

عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم لعله سلم لانه اباحة شرعية
هي بدل مقرون بدليل النسخ وفي هذا تعريض بابن الحاجب في تمثيله
لوقوع النسخ بلا بدل بهذا وجاز الا يتعرض الدليل الناسخ بغير الوقع لتعلق الحكم
المنسوخ او اريد بالبدل بهذا وجاز الا يتعرض الدليل الناسخ هو حكم آخر
يتعلق بذلك الفعل فلا ثبوت حكم شرعي لذلك الفعل وان لم يكن ذلك الحكم
بدلا ثابتا بدليل النسخ فلذلك لي الحق نفيه كذلك اي لانه بلا موجب له
ويكون الصفة ثابتة للفعل الاباحة الاصلية بناء على انها ليست بحكم شرعي ولا
فلا يعرف ما عليه غير واحد من الحنفية من انها حكم شرعي لكن ليس مستند
اي من الناسخ بلا ثبوت حكم شرعي نسخ تقديم الصدقة عند ارادة مناجاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لثبوت الحكم الشرعي وهو بدلية الصدقة
بالمقام النادب للصدقة كتابا وسنة بثبوت اباحة المباشرة بباشروهن
وفي هذا تعريض بتعصب الدين في تمثيله لوقوع النسخ بلا بدل بهذا قالوا
اي مانعوا النسخ بلا بدل قال الله تعالى ما ننسخ الآية اي من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها فلا يتصور كون المأتي به خيرا من المنسوخ او مثله الا اذا كان
بدلا منه على ما نعرفه بتعريف الشيئين وهو انه للاذان بعد احدهما
خاصة الامام اجيب بالخيرية لفظا على ارادة نسخ التلاوة لا ترى كون المراد بالخير
لفظا هو الظاهر لان الآية في الحقيقة اسم للنظم الخاص ومدلول الآية من هذا
لانه كلمة او كلمة منقطعة معنى عما قبلها وعما بعده فيكون المعنى ان نسخ لفظا مستعمل
منقطعا عما قبله وما بعده نأت بلفظ خير منه او مثله لان مثل هذا اللفظ
يكون لفظا وكذا الخبر وليس النزاع في ان اللفظ اذا نسخ جاز الا يكون بدله لفظ
آخر او الخبر بل في ان الحكم اذا نسخ جاز ان لا يكون بدله حكم آخر او لا وهذا لا
دلالة للآية عليه ولما ادعى ان منزلها من الاتيان بخير بالمنسوخ حكما علم التزم البيه
بتركه البدل فيقال سلمنا ان المراد به الحكم خيرها لكنه عام يقبل التخصيص

وقد خصص بما نسخ الى بدل جمعا بين الدليلين الدال على جوازه وبين الآية كما ذكره
ابن الحاجب وغيره فليس بذلك اذ ليس بذلك البدل حكم شرعيا وحرج ان الخلاف فيه
اي في الحكم الشرعي ومن العجب ان من لم يصرح به الابهري ثم قرر النزاع الى هذا
ولم يتعقبه وتجويز التخصيص لا يجز وقوعه اي التخصيص قال المصنف يعني ان جواز التخصيص
الاتيان بالخبر باذا ابدال لا مطلقا لكن انما يفيد وقوع التخصيص بدليل لا جوازه
والتنزل كما ذكره ابن الحاجب وغيره الى انها اي الآية تفيد نفي الوقوع للنسخ بلا
بدل شرعا لان عدم الجواز عقلا والخلاف انما هو في الجواز تسليم لهم اي للنافين
الجواز سمعا لان الظاهر ارادتهم اي النافين نفيه اي الواقع سمعا لا عقلا
باسند لا لهم قال المصنف يعني قولهم لا يجوز النسخ بلا بدل معناه نفي الجواز
العقلي فيكون محالا عقليا واذا لم يجز له عقلا كان جائزا عندهم في العقل
فاذا قيل لا يجوز والفرض جوازه عقلا لابد ان يكون معناه انه لا يقع بدليل
السمع الدال على عدم وقوعه على نحو قول مات لخبز منها وصار حاصل المعنى لا يجوز
لان يقال يقع النسخ بلا بدل للسمعي الدال على انه لا يقع والنظر الى اسند لا لهم
على نفي الجواز بخصوصه لخبز منها يفيد ما قلنا ونسباه اليهم مسئلة يجوز اتفاقا
نسخ التكليف بتكليف آخر كنسخ تحريم الاكل والشرب والمباشرة بعد صلاة العشا
والنوم من ليالي رمضان باباحة ذلك وبتكليف آخر كنسخ تحريم الاكل والشرب
[illegible] وكنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وهل يجوز بتكليف
اثقل قال الجمهور يجوز باثقل ونفاه اي جوازه الى الاثقل شذوذ بعضهم
عقلا وبعضهم سمعا قال ابو بكر بن داود لنا ان اعتبرت المصالح وجوبا
او تفضلا في التكليف فلعلها اي المصلحة للمكلف فيه اي في النسخ ما نقل
كما نقل من الصحة اي النعم ومن الشباب الى الهرم والا اي لم يعتبر فيه فاظهر
اي في الجواز اظهر لانه تعالى انه يحكم ما يشا ويفعل ما يريد ويلزم من عدم
جواز الانتقال لكونه اثقل نفي اسد التكليف فانه نقل من سعة

الاباحة

الاباحة الى مشقة التكليف لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزايدة وان تركوا الوجوب
استحقوا العقوبة عليه لكن لا ثبات بعد جواز ابتداء التكليف قال القاضي
لا جواب لهم عن ذلك وتعقبه الكرماني بان للقايل ان يقول لما خرج بالاجماع
عن القاعدة لا ترد نقضا ووقع ما نقل تعيين الصوم اي صوم رمضان
للمكلف القادر عليه غير مسافر بعد التخيير للمكلف القادر عليه مطلقا
بينه اي الصوم وبين الفدية عن كل صوم يوم باطعام مسكين نصف
صاع بر او صاع تمر او شعير عند اصحابنا ومد طعام برا كان او غيره
من قوت البلد عند الشافعية ومد بر او مدين تمرا او شعير عند احمد
فان وجوب الصوم على التعيين اشق من التخيير وهذا بنا على ما في
وغيرهما من مسئلة ابن الاكوع لما نزلت وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مساكين كان من اراد ان يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها
فنسختها وما في صحيح البخاري عن عبد الرحمن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم وكان من اطعم كل يوم مسكينا
ترك الصيام ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم
فامروا بالصيام لكن يعارضه ما في صحيح البخاري ايضا عن عطا سمع ابن
عباس يقرأ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ولبعض القرا ده
يطوقونه قال ابن عباس ليست منسوخة هي للشيخ والمراة الكبيرة ان لا يصوما
فيطعمان مكان كل يوم مسكينا قال شيخنا الحافظ والاولى الجمع وانها
كانت في حق الجميع ثم خصت بالعاجز انتهى قلت وغير خاف ان هذا
ليس من الجمع بشي فان منطوق اللفظ لا يساعد على ذلك للتباين بين
من يطيق ومن لا يطيق ولا يشمل احدهما الآخر بل الاشبه انه يمكن ان يقال
هنا على ما فيه ان الآية كانت مفيدة هذه الرخصة للمطيقين منطوقا
ولغيرهم مفهوما ثم نسخت بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم وهذا

قوله في هذه المسئلة ويقف على ما فيها وما قلت على ما فيه انه لا يلزم من شرعية
هذه الرخصة للمطيقين شرعيتها لغيرهم لا بطريق اولى ولا بطريق المساواة
اذ من الظاهر انه ليس يلزم من تخيير المطيقين للصوم بينه وبين الفدية تخيير
العاجزين عن الصوم بينه وبين الفدية ولا تعيين لزوم الفدية لهم عند ضرورة
انتقاض طاقتهم لهم ادنى الجائز ان لا يجب عليهم الفدية ايضا بناء على ان
وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين الصوم على المطيقين انما كان
لوجود قدرتهم على الصوم وحيث انتفت في العاجزين انتفى وجوب
الفدية عليهم ايضا وحتى تمسك المصنف في فتح القدير بما عن ابن عباس
لانه مما لا يقال بالرأي بل عن سماع لانه مخالف الظاهر القرآن لانه مثبت في نظم
كتاب الله فجعله منفيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا
ما تضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم قال الله تفتؤ تذكر يوسف
اي لا تفتؤ وقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا وان تميد بكم وقال
شاعر فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي
اي لا ابرح وقال [illegible] ما جبت [illegible] اي لا ينفك ورواية
الافتاء اولى لان قوله وان تصوموا خير لكم ليس نصا في النسخ اجازة الافتداء
الذي هو ظاهر اللفظ انتهى قلت والعجب في هذا الحال ايضا انه في
لا آية القراءة المشهورة وحسن قراءة عن ابن عباس كما في الكشاف وعنه والمرأتان
ان الفتيان يطوقونه ويطوقونه وللكل معنيان احدهما يقدرون عليه
لا مع جهد ومشقة وعبارة نجم الدين النسفي اي يقدرونه على الصوم بان لا يكونون
مرضى ولا مسافرين ثانيهما في الجهل يكلفونه على جهد منهم ومشقة دون العلم
يكلفونه على هذا الوجه ايضا اخذا من التكلف بمعنى المشقة وبلوغ الجهد
والطاقة فالآية على المعنى الاول منسوخة الحكم قطعا من غير احتياج الى التقدير
لا مع انه لم ينقل تقديرها عن ابن عباس نعم ذكر النسفي في قراءة حفصة رضي

الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه فيحمل على هذا المعنى القول بالنسخ وعلى الثاني ثابتة
الحكم عند الجمهور خلافا لجماعة منهم مالك رحمه الله وعليه يحمل القول بنفي النسخ
على انه لو كان محل تواردهما قولي بالنسخ ونفيه القراءة المشهورة مع تقدير لا على
قول ابن عباس لكان قول النسخ مقدما على قول نفيه لان قول النسخ مثبت و
قول نافيه ناف ولان الاصل عدم النسخ فيجوز ان يكون مستند نافيه وحمله
على ذلك على التقدير كالاحتجاج بثبوت استمرار الحكم اليه مع كثرة اضمار حرف لا بخلاف
النسخ فانه خلاف الاصل فلا يكون الا عن سماع وخصوصا في السابقين
المذكورين كابن الاكوع وابن ابي ليلى فان الظاهر منهما ان ذلك كان بعلم من النبي
صلى الله عليه وسلم وتقريره منه لهما عليه قطعا ومن هذا يظهر ان قوله
وان تصوموا خير لكم كان نصا عندهم في افادة النسخ اخفته ان لم يكن
نصا على انه فقد قيل في خير ليس هذا التفضيل بل معناه وفي الصوم
خيرات لكم ومنافع دنيا ودين مع ان كونه ناسخا للافتداء لا يتوقف على كونه
نصا في تعيين الصوم بل الظهور فيه كاف والمثبت مقدم على النافي
في كون قول ابن عباس اولى لكونه افقه بعيد تسليم ان يكون له حكم الرفع انما
تم في مقابلة ابن الاكوع لا في مقابلة ابن عمر اذ في صحيح البخاري عنه فدية
طعام مساكين هي منسوخة ولا في مقابلة من نقيهم ابن ابي ليلى من الصحابة كما يفيده
قول انساق عليه في احكام القرآن للشيخ ابي بكر الرازي وعن عبد الله بن مسعود
وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهري وعكرمة في قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين قال من شاء صام ومن شاء افطر وافتدى
واطعم كل يوم مسكينا حتى نزل فمن شهد منكم الشهر فليصمه والله تعالى
اعلم وقال المصنف هنا والوجوب على ما تقدم للحنفية انه اي الوجوب الذي
هو الحكم الاول ليس بمنسخ اي بمنسوخ اصلا على وزان ما تقدم في نذر
اسمعيل عليه السلام فان الوجوب هنا لم يرتفع لكن الذي

يظهر للعبد الضعيف عفر الله تعالى له ان يتوقف على هذا وذلك ما تقدم
في فدا الذبيح لان الوجوب هناك صار بحيث لا يسقط عنه ببدل متعلقه
مع قدرته على متعلقه بعد ان كان بحيث يسقط بكل منها مع قدرته عليها
ببدل متعلقه مع قدرته على متعلقه بعد ان كان بحيث اسقط لكل منهما مع قدرته
ثم صار الوجوب الوجوب يسقط ببدل متعلقه قطعا بحيث لا يجوز له
العدول الى متعلقه وان كان قادرا عليه ثم هو لا يزوي يعني تامل نعم عدم
نسخ وجوب الصوم على العاجز يعني الشيخ وتخييره بالفدية ظاهرا كما ذكرنا
ثم والله سبحانه اعلم ورد هم الرواني اللاتي كن محصنات دخل بهن او لم يكن غير
محصنات بعد الحبس في البيوت فقد اخرج الطبري وابو عبيد عن
ابن عباس في هذه الاية واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله
سبيلا قال كانت المراة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت الى ان نزلت
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال فان كانا محصنين
رجما بالسنة فهو سبيلهن الذي جعل الله لهن اه فيه اقتصار الروايات
الصحيحة بهذا المعنى وانعقاد الاجماع عليه والرجم اثقل من الحبس قالوا اي
النافون قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم والانتقال الى الاثقل
ليس تخفيفا فلا يريده الله تعالى اجيب بان سياقها اي الاية يدل على
ارادة التخفيف في المال اي المعاد وفيه اي المال يكون التخفيف بالاثقل
في الحال وسلم العموم في الحال والمال لكان العموم مخصوصا بالوقوع كما ذكرنا
انفا كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف الثقيلة المبتداة وانواع الابتلاء
في الابدان والاموال مما هو واقع بالاتفاق ولا يعد ولا يحصى وهو اي هذا
الاستدلال من النافين بناء على بنائه اي على وزان ما قال في المسئلة
السابقة من ان الظاهر ان الخلاف فيها ليس في الجواز العقلي وانما هو فيه
في الجواز الشرعي لان المخالفين لم يحيلوه عقلا ولم يذكر سند لم يفيد دعواه

ولو ظاهرا او هو يفيد قابليته لم قالوا اي النافون ثانيا قال الله تعالى ما ننسخ
الاية فيجب الاخف لانه الخير والمساوي لانه المثل ولا شك ليس بخير ولا مثل
اجيب بخيرية الاثقل عاقبة اي بان الاثقل خير باعتبار الثواب اذ لعله
فيه اكثر قال الله تعالى لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة الاية وقال صلى الله عليه
وسلم لعائشة في العمرة واخرجي الى التنعيم فاهلي ثم ايتنا بمكان كذا ولكنها
على قدر نفقتك او نصبك اخرجه البخاري وكما يقول الطبيب للمريض
الجوع خير لك او ما تقدم من ان المراد الخيرية لفظا مسئلة يجوز نسخ القران به
اي بالقران لان عدة الحول بالاشهر كما تقدم بيانه في باب التخصيص
والمسالمة اي وكنسخ اية المسالمة للكفار التي هي اكبر من مائة اية كقوله تعالى فاعف عنهم
واصفح بالقتال حادثا بالاية كقوله وقاتلوا المشركين كافة والخبر المتواتر
مثله اي بالخبر المتواتر وخبر الاحاد مثله كقوله صلى الله عليه وسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق
ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم الخ ولم اقف على هذا السياق مخرجا واساقت
بعض سياق مسلم وتمامه ونهيتكم عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاوعية
ولا تشربوا مسكرا ولعل هذا هو المراد بقوله الى اخره والمقصود حاصل
بكل منهما فالمتواتر بالمتواتر اي فيجوز نسخ الاحاد بالمتواتر اولى من جواز النسخ
بالاحاد لانه اقوى واما قلبه وهو نسخ المتواتر بالاحاد فمنع الجمهور كما في
تخصيص المتواتر بالاحاد واكثر مجوزيه اي تخصيص المتواتر بالاحاد فارقين
بان التخصيص جمع لهما اي المتواتر والاحاد والنسخ ابطال احدهما الذي هو المتواتر
واجازه اي نسخ المتواتر بالاحاد بعضهم اي بعض المجوزين لتخصيص المتواتر بالاحاد
لنا خبر الاحاد لا يقاوم اي المتواتر لانه قطعي وخبر الاحاد ظني فلا يبطله اي خبر
الاحاد المتواتر لان الشيء لا يبطل بما هو اقوى منه قالوا اي المجوزون وقع نسخ
المتواتر بخبر الاحاد اذ ثبت التوجه لاهل مسجد قبا الى البيت بعد القطعي

القبلة لتوجههم الى بيت المقدس ما يزيد على عام على اختلاف في مقداره بالاتي
لاهل مسجد قبا كما في الصحيحين وبتقدم سالم وقول الظاهر وغيره
انه لا بد من شرط ما شيخنا الحافظ ان التعقب له في فصل شرائط الراوي
ولم ينكر صلى الله عليه وسلم لانه لو انكره لنقل ولم ينقل وفيه نظر
اخرج الطبراني عن تويلة بنت مسلم قالت صلينا الظهر والعصر في مسجد بني
حارثة واستقبلنا مسجد نبينا صلى الله عليه وسلم فصلينا ركعتين ثم
جاءنا من يخبرنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت
الحرام فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء فصلينا السجدتين
الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثني رجل من بني حارثة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب
وبانه اي النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد للتبليغ للاحكام
مطلقا اي مبتدأة كانت او ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون
بتلك الاحكام ومعلوم ان في الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الفرق
بين ما نسخ متواترا وهذا اجواز نسخ المتواتر بالآحاد وقد لا احد فيما اوحي
الي الآية نسخ منها بقية حل من ذي الناب تحريم كل ذي ناب من السباع
الناب بخبر الواحد كما في صحيح مسلم وغيره مرفوعا كل ذي ناب من السباع
حرام اذ الآية انما تفيد التحريم ما استثني فيها المستثنى منها فكان مباحا وحيث
حرم فانما حرم بالحديث واذا جاز نسخ القرآن بخبر الواحد فالخبر المتواتر
اولى اجيب لجواز اقترانه بان خبر الواحد فيما يفيد القطع والاول كذلك بين
وجود القرائن فيه ظاهر والمصير اليه لوجود المعارض القطعي واجيب وجعل
اي اقترن بهذا الخبر المفيد لقطعية البدل اي امداد مخبرهم بذلك بحضرته
صلى الله عليه وسلم على اوس الانتهاء في مثل هذه الواقعة كما ذكره
عضد الدين غلطا رب اهل بان مراد بحضرته وجوده في مكان قريب

حيث

حيث لا يخفى عليه امتناع الخبر كالواقع بحضرته وهو اي بان اهل الثابت
بعد ان يراد تداوله في محلهم والثاني وهو بعثه الآحاد لتبليغ الاحكام
انما يتم اذا ثبت ارسالهم اي الآحاد بنسخ حكم قطعي عند المرسل اليهم وليس
ذلك بثابت ومن ادعاه فعليه البيان على انه قد اجيب على تقدير التسليم
بان حصول العلم بتلك الآحاد بقرائن الحال فيجب الحمل عليه جمعا بينه
وبين الدليل المانع لا اجد الآن محرما اي ومعنى الآية هذا لان اجد فعل
مضارع للحال فيكون اباحة غير الستة مؤقتة توقيت الاخبار به
وهو الآن لا من بعد فالثابت فيما عداه فيها عدم تحريم الشارع بمعنى انه
لم يثبت فيه خطاب الحظر والاطلاق كما هو المراد بقولنا اباحة اصلية
ورفعها اي الاباحة الاصلية في المستقبل في التحريم ليس نسخا لانه ليس رفعا
لحكم شرعي والنسخ رفع لحكم شرعي لان الثابت اذن شرعي في الفعل والترك
حتى يكون حكما شرعيا فيكون رفعه نسخا قلت الا ان على هذا ان يقال
هذا لازم على القائلين من الحنفية بان رفع الاباحة الاصلية نسخ كما تقدم
غير مرة ثم يحتاجون الى جواب عن هذا ولعله ان يقال وحيث كانت هذه
الاباحة موقتة بوقت الاخبار بها فالتحريم المذكور ليس نسخا لها لانتهائها
الي لا انتهاء وقتها لا يكون نسخا مسألة يجوز نسخ السنة بالقرآن عند جمهور الفقهاء
والمتكلمين لتحقق الشرعية واصح قولي الشافعي المنصوص القاطع واما نسخ السنة بالقرآن
فذكر الشافعي في كتاب الرسالة القديمة والحديثة ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن
لا يجوز ولعله صرح بذلك ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابنا
على قولين احدهما انه لا يجوز وهذا الاظهر من مذهبه والآخر انه يجوز وهو الاولى
بالحق انتهى فانه قال لا ينسخ كتاب الله الا كتاب الله كما كان المبتدي بفرضه
فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل جلاله ولا يكون ذلك لاحد من خلقه قال وهكذا سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولو احدث الله لرسوله في امر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لسن فيما احدث الله اليه حين يتبين ان له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها
انتهى ثم اختلف اصحابه في ذلك فقيل المراد نفي الجواز العقلي ونسبه السبكي الى الحارث
المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهم من كبار اهل السنة ويروى احمد مثله
وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول ابي حامد وابي اسحق الاسفرايني وابي الطيب الصعلوكي
وابي منصور وقيل المنع العقلي والسمعي وهو قول [illegible] ابن سريج قال السبكي ونص
الشافعي لا يدل على اكثر منه ثم قال السبكي مراد الشافعي انه حيث وقع نسخ
القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة او نسخ السنة
بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة واستشهد لهذا بقوله
فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي
صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الآخرة حتى
تقوم الحجة على الناس بان الشيء ينسخ بمثله انتهى الى غير ذلك والله سبحانه اعلم
لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك وقد وقع الفصل الواقع دليل الجواز فان التوجه
الى القدس اي الى بيت المقدس ليس في القرآن وقد نسخ التوجه اليه اي بالقرآن
وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وكذا حرمة المباشرة بل المفطرات الثلثة بالنوم في ليالي رمضان
بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية كما تقدم فان تحريمها
ليس في القرآن وتجويز كونه اي كل من التوجه الى بيت المقدس وحرمة المباشرة
ثابتا منسوخا بغيره اي غير القرآن من سنة او تجويز كون الاصل اي التوجه
الى بيت المقدس وحرمة المباشرة ثابتا تلاوة نسخت وكذلك اي الناسخ
السني على التقدير الاول والمنسوخ القرآني على التقدير الثاني على
الموافقة اي الاول الموافق للنص القرآني فيكون من نسخ السنة بالسنة
والثاني موافق لنص السنة فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لان الحكم

الموافق

الموافق لبعض القرآن لا يجب ان يكون منه احتمال بلا دليل فلا يسمع ثم لو صح
لم يتعين ناسخ علم باخره ونسخ ما بعده مما لم ينقل عليه السلام هذا ناسخ
لذا [illegible] لتطرق الاحتمال المذكور اليه وهو الى عدم تعين المعلوم تاخره
ناسخا للمتقدم مما لم ينقل صلى الله عليه وسلم خلاف الاجماع قالوا اي النافون
اولا قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم يقتضي ان
شانه البيان للاحكام والنسخ رفع البيان اجيب بتسليم ان شانه
ذلك لكن لا نسلم ان النسخ ليس ببيان بل والنسخ منه اي من البيان لانه
بيان انتهى مدة الحكم قالوا اي النافون ثانيا نسخ السنة بالقرآن
يوجب التنفير للناس عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه يوهمهم ان الله
لم يرض بما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لم ينسخه وحصول
التنفير مناف لمقصود البعثة وهو التاسي به والاقتداء بقوله وفعله
لاحتمال كونه غير مرضي عند الله تعالى ومناف لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع اجيب بمنع حصول النفرة على ذلك التقدير بانا اسنا
بانه مبلغ عن الله تعالى لا غير لم يلزم من نسخ السنة بالقرآن وجود النفرة
اذ الجميع عند الله وما ينطق عن الهوى فلا ينافي ان يقال انه تعالى لم يرض بما كان
من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قلبه وهو نسخ القرآن بالسنة فنفاه
الشافعي قولا واحدا كما ارتضى منه كما قال امام الحرمين قطع جوابه بان الكتاب
لا ينسخ بالسنة وعليه تاويل السبكي واجازه الجمهور لما تقدم من انه لا مانع عقلي
ولا شرعي من ذلك وقد وقعه واخرج الشافعي بسند صحيح عن مجاهد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفي مسند احمد
والسنن ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث قال الترمذي
حسن صحيح وبهذا العموم في نفي الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين
الثابتة بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين

والاقربين بالمعروف والاعتراض شتهض علي الواقع اي وقوع نسخ القرآن
بالسنة لبعض الحديث وامرابه بانها احاديث فلو صح نسخ القرآن بها انسخ بها
اي باخبار الاحاد القرآن وهو غير جايز اتفاقا الا ان يدعي انها اي هذه
الاحاديث المشهورة فيجوز النسخ بها علي اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخي عن
ابي يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح علي الخفين لشهرته وهو اي
وكونها مشهورة فيجوز نسخ الكتاب بها الحق لانه في قوة التواتر اذ المتواتر
نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير
فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهذا بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع القبول
من الائمة القبول بلا تنازع فيجوز به النسخ وقيل لان لم يعلم تواتره فلا خفى
للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي صلى الله عليه وسلم
وان قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله بالسنة الا من طريق
الزيادة علي النص فالوجه في الاستدلال للوقوع ان يقال الاجماع علي
الحكم المتاخر دل علي الناسخ لان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا
علي الصحيح كما سياتي ثم لا بد له من مستند ولا يصح ان يكون قياسا
لان النسخ بالراي لا يجوز ولم يوجد الناسخ في القرآن فهو سنة هذا ما عليه
طائفة من العلما فانهم من مشايخنا ابو منصور الماتريدي وصدر الاسلام
وصاحب الميزان وابو الليث السمرقندي ومنه ظهر عدم تمام دعوي الزجاج
الاجماع علي ان فرض الوصية نسخ بآيات المواريث ثم ذهب اليه
كثير واختاره الجصاص فخر الاسلام وصدر الشريعة ووجه ان الله تعالي
فرض الوصية الي العباد بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى ذلك
بنفسه قال يوصيكم الله في اولادكم الاية وقصر الايصا علي حدود معلومة
من النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس لا يزاد عليها ذلك

ولا

لا يقضي عنها لعلمه تعالي بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديرها من هو الانفع
من هذه الورثة في الدنيا والاخرة فكان بيان المواريث هو الايصا لان نسخه
بيان ذلك بيان لذلك الحق بعينه فانتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود
باقوى الطريقين كمن وكل غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه فانه حكم
التوكيل لحصول المقصود نعم الحديث مقرر للنسخ الوصية لوارث ومشعر بان
ارتفاع الوصية انما هو بسبب شرعية الميراث حيث رتب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قوله ولا وصية لوارث علي قوله ان الله تعالى قد
اعطى كل ذي حق حقه لان الثاني في مثل الترتيب مسبب ما قبلها كما بعدها كما في
السارق فاقطعوا ودفع في شرح التاويلات هذا بان دعوي النسخ بآية
المواريث لا يصح لوجهين احدهما ان في الاية الاولى ان الله تعالى فرض
علي الموصي الوصية للوالدين والاقربين وفي الاية الثانية بيان انه اوصي الله
تعالى لهم من غير ان نفي وصية الموصي ولا نهاه عنها فيجب ان يجمع بينهما بقدر
الامكان حتى لا ينسخ الحكم الثابت بالكتاب من غير ضرورة لان ما لا نص من
الله تعالى في نسخ من نفي او نهي والحكم ينسخ ضرورة التنافي بين
الحكمين ولا هاهنا وانه امكن الجمع بين الوصيتين في جميع المال امكن
الجمع بينهما بان تصرف الاولى الي ثلث المال والثانية الي الباقي
كما في الاحاديث فان الوصية بقيت مشروعة في حقهم بعد نسخ الوارث
في حق الاقارب بالطريق الذي قلنا والوجه الثاني ان الله تعالى
قال من بعد وصية يوصي بها او دين جعل الارث بعد الوصية
مطلقة من غير فصل بين الاحاديث والاقارب قول انه يمكن
تخريج الاثنين علي التوافق فلا يجب التخريج التناسخ انتهى قلت
نعم قد كان يجوز علي الوجه الاول ان يكون فرض الوصية للوالدين
والاقربين باقيا لكنه من الثلث وغايته ان يجمع للوالدين وبعض

الا في بين الوصية والميراث وليس ذلك بمتنع لانه كما قال الفقيه ابو الليث
السني ان الميراث والوصية منسوخ قضى بينهما اهناده ليس بين الوصية والميراث تضاد
الا ترى انه يجوز ان يجمع الدين والميراث فكذا يجوز ان يجمع الوصية
والميراث لولا هذا الخبر وعلى هذا الوجه الثاني جواز الوصية للوالدين
والاقارب والاحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تنبيه نسخ جوازها للوارث منهم
نعم يبقى عليه هذا ما في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الذي نسخ اية الوصية
اية المواريث واجاب عنه بان نسخها انما ظهر باية المواريث ليست
صريحة في النسخ وانما بيّنه الحديث المذكور انتهى قلت ولا يخفى انه لا يلزم
من عدم كونها صريحة في النسخ ان لا يجوز ان ينسب اليها على ان النسخ خلاف
الاصل فلا يكون الا عن سماع كما تقدم قالوا اي المانعون قال تعالى ما ننسخ
من اية والسنة ليست خيرا منه اي من القرآن ولا مثلا للقرآن وما ثبت
بيانه اي الاتي بما هو خير من المنسوخ او مثله هو تعالى وما ياتي به تعالى
هو القرآن اجيب بما تقدم وهو ان المراد بالخيرية والمثلية من جهة
اللفظ وعدم تناسله اي اللفظ بالخيرية اي البلاغة ممنوع اذ في
القرآن الفصيح والافصح والبليغ والابلغ ولو سلم ان المراد بالخيرية
والمثلية كونهما من حيث الحكم فالمراد خير من حكمها للمكلفين او مساو
لحكمها الذي كان ثابتا للمكلفين فالحكم الثابت بالسنة جاز كونه
اصلح للمكلف مما ثبت بالقرآن او مساويا له فيه وهو اي الحكم الثابت
بالسنة من عنده تعالى والسنة مبلغه ووحي غير متلو باطن لا من عند
نفسه صلى الله عليه وسلم لانه كما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يصح التثبت بهذه
الاية على المنع ايضا بل وفي جواز نسخ الكتاب بالسنة تعظيم لعلو منزلة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي

هو في الاصل اليه ليجنيه بعبارته وجعل عبارته من المرتبة ما يثبت به نسخ
مثل الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يبين به انتساخه وعن حيث انه جعل
سنته في ابلاغ الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدة بنفسه كما تولى بيان مدة
الحكم الذي اثبته بكلامه هنا وظهر من القاضي ابي زيد الدبوسي من انه لم يوجد
في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص ليس ببعيد وكذا ما ذهب
اليه السبكي من ان مراد الشافعي بقوله لا ينسخ كتاب الله الا كتاب الله خلاف ما ذهب
اليه من ان مراده بقوله لا ينسخ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا سنته ولا سيما
في نسخ صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الاية كما ثبت في صحيح البخاري
وغيره فليتامل والله سبحانه اعلم مسئلة نسخ جميع القرآن ممنوع بالاجماع كما قال
الامام الرازي وغيره لانه معجزة نبينا صلى الله عليه وسلم المستمرة على التابيد ونسخ
بعضه جائز وهو على ثلثة اقسام كما اشار اليه بقوله نسخ القرآن تلاوة وحكما
او احدهما اي تلاوة لا حكما وحكما لا تلاوة ومنع بعض المعتزلة غير الاول اي نسخ
احدهما كما كشف البزدوي وغيره اما الاول فجائز عند كل من قال بجواز النسخ لها
جواز تلاوة حكم ولهذا اثبات عليها واجرهم على الحسب بالاجماع الى غير
ذلك كما سياتي ومعاده من الوجوب والتحريم وغيرهما حكم ولا يلزم
من نسخ حكم نسخ اخر لا تلازم بينهما يوجب ذلك وهذا ان الحكم كذلك فيجوز نسخ احدهما
دون الاخر كسائر الاحكام التي ليس بينها هذا التلازم وقد وقع نسخ احدهما دون
الاخر ففي عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من
الله كذا ذكره ابن الحاجب والذي وقف عليه عن عمر رضي الله عنهما
اخرج الشافعي عنه انه قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم ان يقول قائل لا نجد
حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسي
بيده لولا ان تقول الناس زاد عمر في كتاب الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا

البتة انا قد قرأناها اورد الترمذي نحوه نعم اخرج النسائي وعبد الله بن احمد
في زيادات المسند وصححه ابن حبان والحاكم عن ابي بن كعب قال كم تعدون
سورة الاحزاب قال قلت ستين او ثلثا وسبعين اية قال قلت ستين او ثلثا
وسبعين اية قال كانت توازي سورة البقرة او اكثر وكنا نقرأ فيها الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله حكيم اي هذا المنسوخ التلاوة
ثابت لان المراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة فيما اذا زنيا رجما اجماعا
ولقد استبعد هذا من طلاوة القرآن بضم الطاء المهملة وفتحها اي حسنه ورد
ايضا انه يلزم من هذا ان يثبت قرآن بالاحاد ولذا لم يثبت قرآنيته لم يثبت
نسخ قرآن واجيب بان التواتر انما هو شرط في القرآن المثبت بين الد
فتين اما المنسوخ فلا سلمنا لكن الذي يثبت ضمنا بما لا يثبت به اصله
كالنسب بشهادة القابلة على الولادة وقبول خبر الواحد في ان احد
المتواترين بعد الاخر على انه يجوز ان يقع التواتر في الاصل الاول ثم
ينقطع فيصير احادا فما روي لنا انما هو حكاية عما كان موجودا بشرائط
وقد يجاب ايضا بانه وان لم يثبت قرآنا بالسنة اليقينية لعدم التواتر
ثبت قرآنا بالنسبة الى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم كعمر وا
بي لانهم اخذوا عن ابن دليل الفهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته
بصرف الله القلوب عن حفظه الا قلوب هؤلاء وسماعهم كان لكونه
قرآنا اذ لا يشترط التواتر في حقهم غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي
بالظن وليس بقادح في ما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطا انما في
بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ ومنها اي المنسوخ التلاوة نقطع عنه
اصحابنا القراءة المشهورة لابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لانه لا وجه
لها الا ان يقال ان هذا كان يتلى في القرآن كما في حفظ ابن مسعود ثم نسخت
تلاوته في حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف القلوب عن حفظها الا قلب

ابن

ابن مسعود فبقي الحكم ما بقيا سبقا فان خبر الواحد يوجب العمل به وقراءته لا تكون
دون روايته فيكون نقيا هذا الحكم بهذا الطريق وابن عباس نافى انقضت ايام
قرآنيتها قراءة مشهورة عنه ايضا الا جماع على انه لا يجب القضاء على المفطر وجوبا
بالقدم الفا وما في الصحيحين انه كان في القرآن لو ان لابن آدم واديان من ذهب
لابتغى ان يكون له ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب قال ابن
عبد البر في التمهيد قيل انه في سورة ص وما في صحيح البخاري في حديث السبعين
الذين قتلهم رعل وذكوان وعصية فمكث رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت
يدعو عليهم شهرا قال انس انهم قرأوا فيهم قرآنا الا بلغوا عنا قومنا بانا لقينا
ربنا فرضي عنا وارضانا ثم رفع بعد ذلك وقلبه اي نسخ الحكم لا التلاوة اية
الاعتداد حولا نتلوه وان تقع معادها بايجاب اربعة اشهر وعشر المفاد بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا كما تقدم بيانه في بحث التخصيص وهما اي نسخ التلاوة
والحكم معا قول عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن
رواه مسلم قالوا اي النافون احدهما بدون الاخر اولا التلاوة مع مفادها
من الحكم في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
كما لا ينفك احدهما عن الاخر في كل من هذين لا ينفك الحكم
عن التلاوة ولا التلاوة عن الحكم والجواب بحر واحد من قبل
الجمهور بان العالمية من الاحوال يعني الصفات النفسية التي ليست
بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتمام هذا فرع ثبوت الحال والحق عنه
نافي الحال وان قال بثبوته بعض منا كامام الحرمين ورد المصنف ان هذا
لا يفيد لان قول المعتزلة ذلك من باب ذكر من باب ذكر المثال وانما
مرادهم ان التلاوة وهي اللفظ ملزوم لافادة معناه فلا يثبت دونه
لاستحالة ثبوت الملزوم بلا لازم غير الخصم صغوا ان ذلك مثال لانطلاسه

لا يوجب بطلان الاصل المذكور انتهى الى هنا وعدل عن ذلك الجواب فقال والمقصود
من التلفظ بلزوم معناه فلا يفيد ولا يمنعنا الاستدلال منع ثبوت الاصول والجواب
ان قلت التلاوة بلزوم الثبوت اي ثبوت معناه ابتداء اسلمناه ولا يفيد
لان الكلام ليس فيه او بلزوم الثبوت بقاء منعناه اذ لا يلزم من الثبوت ابتداء
الثبوت بقاء والكلام فيه اي في ثبوت بقاء قالوا اي الملحدون انا نثبت بقاء التلاوة
دون الحكم يوهم بقاؤها اي الحكم لكون التلاوة دليلا وبقاء الدليل
يوهم بقاء المدلول فيوقع نسخها وحدها المكلف في الجهل لظن بقاء
الحكم وهو ليس بباق في الحكم والايقاع في الجهل قبيح فلا يقع
من الله تعالى وايضا فائدة انزاله اي القرآن افادته اي الحكم الشرعي
الذي دلت التلاوة عليه فتنتفي افادته الحكم بقاؤها اي الحكم
دونها اي التلاوة لغو والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه القرآن
عنه اجيب منعناه اي كل من هذين على التحسين والتقبيح العقليين
وقد نفاهما الاشاعرة ولو سلم القول بهما فانما يلزم الايقاع
في الجهل لو انفرد بنسخ الحكم لا التلاوة ولم ينصب دليل
عليه اي على عدم بقاء الحكم لكنه نصب عليه فالمجتهد يعلمه بالدليل
والمقلد بالرجوع اليه فينتفي التجهيل ويمنع حصر فائدته في افادة
الحكم بل ان له الفائدة لما ذكرتم ايضا للاعجاز والثواب بالتلاوة
ايضا وقد حصلتا اي هاتان الفائدتان لان الاعجاز لا ينفي نسخ
تعلق حكم اللفظ لان اللفظ لا ينعدم به والاعجاز تابع لوجوده لا لجريان
قرائته والثواب يحصل بتلاوته كما قيل النسخ كالغاية التي
ختموها اي كما حصلت افادة الحكم الشرعي بقاء لفظ ايضا
حرمة ذكره على الجنب وجواز الصلاة وحرمة مس بعض المحدث كالمتشابه
على انه لا يلزم من ترتب فائدة الشيء تلاوة وها ولا انتفى النسخ بعد

الفصل الواجب تكرره لعدم بقاء فائدته التي هي وجوب مكرره دايما وهو
باطل مسئلة لا ينسخ الاجماع القطعي اي لا يرفع الحكم الثابت به ولا ينسخ
به غيره اما الاول اي انه لا ينسخ فلانه لو كان اي وجد رفع حكمه فبنص قاطع
او اجماع قاطع والاول اي رفع حكمه بنص قاطع يستلزم خطأ قاطع
الاجماع لانه اي الاجماع ح خلاف الاصل الذي هو النص وخلافه
خطا النص المتقدم عليه قبلهما وعدم انعقاد الاجماع على خلاف النص
القاطع والثاني اي رفع حكم الاجماع عليه يستلزم بطلان احدهما
اي الاجماعين الناسخ والمنسوخ لان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع
الاخر فاحد الاجماعين باطل بالضرورة واما النسخ ببطلان الاجماع القاطع
كان الاجماع الاخر وهو بالفرض نسخه قاطع وباطل وعلى الخطا قال
المصنف وليس هذا الدليل على منع نسخ الاجماع بكل من هذين يقتضي
مانع من نسخه بكل منهما لان النسخ لا يوجب خطا الاول والا لو كان النسخ
يوجب خطا المنسوخ امتنع النسخ مطلقا وليس كذلك واذا لم يلزم من
القاطع المتاخر خطا القاطع المتقدم لزم صحة الاجماع الى ظهور
النص القاطع والاجماع القاطع مرتفع به الكتاب بعد [illegible] بل
انا لا ينسخ الاجماع بنص متاخر لانه لا يتصور لان حجيته اي الاجماع اي الاجماع
مشروطة بفقد بعده عليه السلام فلا يتصور تأخر النص عنه
اي الاجماع مشروطة ثمة وثمرته اي الخلاف في ان الاجماع لا ينسخ بغيره وتظهر
فيما اذا اجمع على قولين جاز بعده اي بعد الاجماع على القولين للاجماع
على احدهما بعينه فاذا وقع الاجماع على احدهما عينا امتنع جواز الاحد
بالاخر كتعين الاخذ بالمجمع عليه المعين وبطلان الاصح في الفقه فالمخبر بجواز
نسخ الاجماع يقول ارتفاع جواز الاخذ بالاخر نسخ لجواز الاخذ به
والجمهور يقولون لا ينسخ جواز الاحد بكل منهما اجتهادا او تقليدا النسخ جواز

الاجماع على احدهما عينا بعد خلافهم المستقر لانه اي جواز الاجماع على احدهما عينا اجماع
مختلف فيه كما سياتي في الاجماع ولو سلم جواز الاجماع على احدهما بعد
الخلاف المستقر فلا نسخ للاجماع الاول لان الاجماع الاول كما قال في شروط
بعد فيه قاطع منه اي انما ينعقد على ان المسئلة اجتهادية بشرط الا يصير
قطعيه بانعقاد الاجماع الثاني فاذا انعقد الاجماع الثاني انتفى شرط
كون المسئلة اجتهادية فانتفى شرط للاجماع الاول فتبين انتهاء شرطه لا كونه
منسوخا وهذا هو المراد بقوله والاجماع على احدهما عينا بعد ذلك مانع
من ذلك واما الثاني اي ان الاجماع لا ينسخ به غيره فللاكثر على منعه
اي لا يجوز لا ينسخ به غيره خلافا لابي ابان وبعض المعتزلة لنا ان كان
الاجماع عن نص من كتاب او سنة فهو اي النص الناسخ يعني المثبت
ينسخ قال المصنف وانما قال هذا لان هذا المستدل يبني على ما زعم ان الاجماع
لا ينسخ بغيره في المسئلة التي قبلها فلا بد من كون النص المذكور اذا اعتبرناه ناسخا
ان ينسخ ملجيئه بجواز نسخه والا ان لم يكن الاجماع عن نص فالاول اي المنسوخ
كان قطعيا لزم خطا الثاني الذي هو الاجماع الناسخ لانه اي الاجماع على خلاف
النص القاطع والاجماع على خلاف النص القاطع والاجماع على خلاف القاطع
خطا والا ان كان الاول ظنيا فلا اجماع على خلافه فان اي الاول الظهر انه اي الاول
ليس دليلا لان شرط العمل به رجحانه وقد انتفى بمعارضة قاطع وهو الاجماع
فلا حكم ثابت له فلا رفع لان الرفع فرع الثبوت وعليه اي ويرد على هذا
منع خطا الثاني لانه اي الثاني قطعي متاخر عن نص قطعي متقدم كما
هو التقدير الاول والنسخ لا يوجب خطا المنسوخ والا امتنع النسخ مطلقا
وان كان الاول عن ظني كما هو التقدير الثاني فيرفعه الثاني لان القاطع
يرفع ما دونه كالكتاب للكتاب اي كنسخ قطعي الدلالة منه لقطعي الدلالة
منه وظني الدلالة واذن للخصم منع الاخير وهو ان الاجماع الظهر ان الظني ليس

دليلا

دليلا بل نسخ الاجماع الثاني القطعي الاول الظني لا انه اي الثاني يظهر بطلانه
اي الاول فالوجه في بيان دليل منع نسخ الاجماع ما للحنفية في ذلك وهو انه
لا مدخل للاراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى بل انما يعلم ذلك بالوحي ولا
ولا وحي بعد النبي صلى الله عليه وسلم قالوا اي المانعون فيقع نسخ القرآن
بالاجماع بقول عثمان لما قال له ابن عباس كيف تحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة
حجبها قومك كالاعلام قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقد مر
بلفظ اخر في البحث الثالث قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد
وقدمته بلفظ آخر في البحث الثالث من مباحث العام فانه صريح في ابطال
حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ ويسقوط سهم المؤلفة قلوبهم من الزكوة عند
الحنفية ومن وافقهم باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي الله عنه الدال عليه
ما رواه الطبراني من طريق حبان بن ابي جبلة ان عمر رضي الله عنه لما اتاه عيينة
بن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس
مؤلفة الى غير ذلك من غير انكار من احد من الصحابة ذلك قلنا الاول اي كون
قول عثمان حجبها قومك ناسخا للقرآن يتوقف على افادة الاية اي فان كان له
اخوة فلامه السدس عدم حجب ما ليس اخوة مقطعها لها من الثلث الى السدس
لانها اذا لم تفد عدم حجب ما ليس اخوة لم يلزم ان يكون معنى قول عثمان
حجبها قومك الاجماع للجواز ان يكون حجبهم اياها بالدليل اخر على حجبها بهما
وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا لانهما لو جاز ان يقال لهما اخوة لكان معنى قول
عثمان حجبها قومك اللغة حجبت لفظ الاخوة للاخوين كما حجبوه للثلثة من الاول
اي فافادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة ثابت بالمفهوم المخالف المختلف
في صحته كونه حجة وهو انه لم يكن له اخوة لا يكون لامه السدس والثاني اي ان الا
ثنين ليسا اخوة قطعا فرع ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا

قطعا وليس كذلك فان الاطلاق عليهما مجازا لا ينكر ولو سلم ان هذا من اراد بهما الاجماع
وجب تقدير نص حدث قطعا يكون ناسخا به لا كان الاجماع على خلاف القاطع
الذي هو المفهوم المفروض قطعيته وهو باطل وسقوط المؤلفة من قبيل انتهاء الحكم
لانتهاء علة المفردة الغائية وهي الاعزاز للاسلام لان الدفع اليهم هو العلة للاعزاز
ويحصل الدفع تحصيل الاعزاز فانما انتهى ترتب الحكم الذي هو الاعزاز على الدفع الذي
هو العلة وعن هنا قيل لعدم المانع الآن للمؤلفة تقريرا لما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم
لا نسخ لان الواجب كان الاعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع لكن لا يخفى النسخ
لان الاباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر انه حكم شرعي هو علة
لحكم آخر شرعي فنسخ الاول لزوال علته ذكره المصنف رحمه الله وليس انتهى الحكم لانتهاء
علته نسخا ولو ادعوا اي القائلون ان الاجماع ينسخ به مثلا اي كون الاجماع مثبتا رفع الحكم
وانتهاء مدته نسخا فالقطعي اي فالخلاف في ان الاجماع يكون ناسخا او لا لفظي
مبني على الاصطلاح في استقلال دليل اي النسخ فمن اشترط فيه وهو الجمهور
لم يجعل الاجماع ناسخا لان الاجماع ليس مستقلا بذاته في اثبات الحكم بل
باعتبار انه لا بد له من دليل يستند اليه فالاجماع كاشف عن ذلك الدليل
وان لم ينقل الينا لفظه ومن لم يشترط فيه جعله ناسخا لكنه ظاهر بان عن
المخالفين اذا الوصفان يكون الكل متفقين على ان الاجماع دليل وجود الناسخ
الناسخ اي يعلم به النسخ بدليله وان لم نعلم عين دليله لا ان الاجماع نفسه
ناسخ وبعبارة عيسى بن ابان عليها ذكر الجصاص انه قال اذا رأى جواز ان
متضادان الناس على احدهما انه الناسخ للآخر انتهى صريح في هذا كما ترى
نعم كلام شمس الائمة السرخسي في حكاية قول المخالفين تنبوا عن هذا فانه
قال واما النسخ بالاجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع موجب
علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر
المشهور واذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور فجوازه بالاجماع اولى واكثرهم

على

على انه لا يجوز ذلك لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ولا مجال للرأي في معرفة
نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم وان النسخ حال حيوة رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا اتفاقنا على انه لا نسخ بعده في حال حيوته ما كان ينعقد
الاجماع بدونه لانه كان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالواجب العمل
تعطلها هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده فعرفنا ان
النسخ بدليل الاجماع لا يجوز انتهى صرح فخر الاسلام بمنسوخيته اي الاجماع ايضا
وهذا يفيد انه صرح بنسخ الاجماع والنسخ به قال والنسخ في ذلك كله اي في نسخه
اي بالاجماع مثل ان الصحابة رضي اذا اثبت حكم باجماع في عصر يجوز ان يجتمع اولئك
على خلافه فينسخ به الاول وكذا في غيرهم على ما فيه من تفصيل وتعقيب بذكرهما
قريبا ووجه قول فخر الاسلام في كشف بانه لا يمتنع بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة
للحكم الاول بالهام تعالى للمجتهدين وان لم يكن للرأي مدخل في معرفة انتهاء
مدة الحكم وزمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته عليه السلام لان انتساخ
نسخ الوحي بعده صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته
اي بموته صلى الله عليه وسلم لبقاء زمان انعقاده اي الاجماع بعده فيجوز
ان يجتمع على خلافه بالاجماع على اهل العصر الاول اي يتصور ان ينعقد
اجماع لمصلحة ثم تبدل المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له وظهر بالاجماع المتأخر انتهاء
مدة الحكم الاجماع السابق الا ان شرطا بنسخ الاجماع بالاجماع المماثلة بينهما
في القوة فلا ينسخ اجماع الصحابة اجماع من غيرهم بعده بخلاف ما بعده
اي بعد اجماعهم لانتفاء المماثلة قال المصنف رحمه الله وانت خبير بان هذا
التوجيه لا يتأتى الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند وليس هذا القول
والقول المنسوب اليهم فاقتضى فخر الاسلام هذا قوله في النسخ واما الاجماع
فذكر بعض المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ
لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوته

لانه اجماع بدون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان فالموجب للعلم
هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به بعده لم يبق النسخ
مشروعا بعده وجوز ان يزيد فخر الاسلام الصحيح المذكور كما هو مسطور
في الكشف وغيره انه لا ينسخ الكتاب والسنة بالاجماع ولا ينسخ الاجماع بالاجماع
به يظهر ان الفرق ان الاجماع لا ينعقد لخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان
ان ينسخهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة
فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول وهو اي هذا المراد اذا كان المجتهدون مع
المناقضة لا يتقوى اختياره للضعيف وهو اي النسخ يكون بالاجماع ثم
وهو اي بهذا المراد مناف لقول النسخ لا يكون الا في حياته الظاهر المنافاة
وما قيل كما هو محصل لخبث في البلوغ مجاز ووقوع الثاني عن نص راجح على
مستند الاجماع الاول ولا يعلم تاخره اي النص الراجح عنه اي عن مستند الاول
كيلا ينسب النسخ الى النص فيقع الاجماع الثاني متاخرا عن الاول فيكون
ناسخا للاول لم يرد على اشتراط تاخر الناسخ عن المنسوخ ثم لا يفيد توجيه نسخ
الاجماع المتاخر بسبب كون مستنده اقوى لانه اذا فرض تحقق الاجماع عن نص اي نسخ
مخالفته اي ذلك الاجماع ولو ظهر نص ارجح منه اي من نص الاجماع المذكور بصورة
ذلك الحكم المجمع عليه قطعا بالاجماع فلا يجوز مخالفته فلا يتصور الاجماع خلافه
مستنده اذا رجح قياس المتاخر لتاخر شرعية حكم اصله عن نص على نقيض
حكمه اي حكم الاصل في الفرع فلتاخر بيان وجهه كونه متاخرا وعن نص متعلق بتاخر
بيان ما لتاخره وعلى نقيض متعلق بنص اي عن نص على نقيض حكم ذلك الاصل
في الفرع سابق ذلك النص على حكم اصل ذلك القياس بحيث يقدم عليه
القياس اذ لعارضه مخالف للقياس او مساو كما سنذكره فان الناسخ عندنا لا يلزم
رجحانه بل ينسخ المساوي لعجزه المعارض لما اذا تاخر عنه وجوابا اذا وجب نسخه
اي القياس اياه في النص السابق لمن خبر تقديمه اي القياس على خبر الواحد بتقديم

اي النسخ دون غيره اي بغير من الخبر لقد تقديم على خبر الواحد لكن المعارض المساوي
ان النص الشارع على عدم ربوية الذرة لفقد نص بعينه على ربوية القمح وهو اصل
قياس تسوية الذرة على القمح فقد اقتضى القياس المتاخر شرعية حكم اصله
في الذرة الربوية والنص عدمها فنسخها مع علم تاخر احد المتعارضين
وهو النسخ ان كملت شروطه وذكره المصنف وما قيل في نفيه اي النسخ في
القياسين الظنيين كما في اصول ابن الحاجب لانه بين القياس الثاني
المظنون زوال شرط العمل بالاول بالقياس الاول المظنون وهو اي شرط
علم رجحانه اي الاول المظنون بانه لا يظهر له معارض راجح او مساو واذ
وجد المعارض المساوي يبطل ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظني راجح
لانا فرضناه ناسخا فيبطل وجوب العمل بالظني المتقدم لانتفاء الشرط
فلا يكون القياس ناسخا ليس بشيء بعده فرض تاخره اي القياس الثاني
والحكم يصح للحكم السابق بالقياس الاول والا لو لم يكن متاخرا
فلا نسخ ولذا ذلك اي عدم النسخ المعارضة الحقيقية بين القياسين وليس
الكلام فيها واما نسخه اي القياس قياسا ان ينسخ حكم اصله اي الاخر مع وجود
علة الرفع للحكم الثابت في الفرع اي ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على
علة تحقق في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل
فيتحقق قياس ناسخ واخر منسوخ مثاله ان تثبت حرمة الربا في الذرة بقياس
على البر منصوص العلة ثم نسخ حرمة الربا في البر تنصيصا على العلة كيبس ودين
الذرة فيقاس عليه فرحمة الربا فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس على ما قيل
وقابله القتال في نفيه نظر عندنا اي الحنفية انه لا يخير القياس لعدم حكم
يعلم في المرصد الثاني في شروط العلة ولا يعلل الناسخ وما فرضه القائل
من وجود علة الرفع في الرفع لا يكون بعد بيان وصاية المصلحة التي شرع لها
الحكم وهو اي انتهاء المصلحة معلوم في كل نسخ فلو اعتبر ذلك اي انتهى

وهو انسخ كان الناسخ معللا اذا ما وهو خلاف الاجماع ومن ثم قال الابهري
واما المثال المذكور في الشرح وهو اذا نسخ حكم الاصل فيقاس عليه
فمختلف فيه على ما يجيء من انه اذا نسخ حكم الاصل هل يبقى عليه حكم الفرع
اولا وعلى تقدير عدم بقائه فانتفاؤه ليرفع حكم الاصل فكان نسخ
حكم الاصل نسخا له بان يقاس عدمه على عدم حكم الاصل فيه خلاف
وانما يتصور نسخ القياس بالقياس عند ثابتية بدل عن حكم الاصل
مضاد للحكم الاول فيستلزم شرع ذلك رفع حكم الاول مع علته في الفرع
فيثبت ويستلزم رفع ما في الفرع فقد يقال بمجرد رفع حكم الاصل اهـ
للجامع بين الاصل والفرع يرتفع حكم الفرع بالضرورة ولا اثر للقياس
فيه واعني بهذا اسيلتها اي هذه المسئلة وذكر الابهري ان مثال نسخ القياس
والقياس اتفاقا ان ينص الشارع على خلاف حكم الفرع في اصل يكون
قياس الفرع اقوى ولا حاجة الى تقسيم القياس الى القطعي وظني كما ذكره
ابن الحاجب وغيره وهو ظاهر مما تقدم ويتعلق بل الكلام في اركان القياس
الا انقطع حوتي قياس ولو قطع نعلته اي الحكم في الاصل ووجودها في الفرع
لجواز شرطية الاصل او مانع الفرع منه ويجوز نفيه اي بالقطعي حتى كونه اي
القياس جليا بفرض غير المسئلة التي نحن بصددها ان يعني به اي بالجلي بالمفهوم
للموافقة والا واذا لم يعني به ذلك فما فرضناه من موضوع المسئلة تام لم يعزه وح
لا يحتاج اليه الى ذلك الجلي والتخصيص بذلك قال والرأي مخبر والنسخ تخصيص الزمان
باخراج بعض تخصيص المراد اي الزمان من ان يكون الحكم مشروعا فيه والتخصيص
للمراد اي كاخراج بعض ما يتناوله العام من ان يكون مرادا بالحكم المتعلق بالعام والثاني
يجوز ان يكون التخصيص به المراد فيجوز ان ينسخ به المراد والمخصص فيجوز النسخ بالقياس
قياسا على التخصيص بجامع كونهما تخصيصا وكون احدهما في الاعيان والاخر
في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب منع الملازمة اذ لا مجال للرأي في الانتهاء

الحكم

الحكم في علم الله تعالى كما تقدم في البحث قبل هذا ولو علم الحكم منوطا بمصلحة على ارتفاعها
كسهم المؤلفة اي مثل قبل انتهاء الحكم لانتهاء علته كسقوط سهم المؤلفة قلوبهم
من الزكاة وليس نسخا لمسئلة نسخ احد الامرين من فحوى ومنطوق اي نسخ الفحوى
دون المنطوق بالعكس بقوله اي فحواه الدلالة الخفية ومفهوم الموافقة لجزئهم
فيه اقوال احدها نعم وعليه البيضاوي بناء على الاول ونسب الى الاكثرين
والثاني الحاد للامدي وابن الحاجب جواز نسخ المنطوق بدون الفحوى
لا جواز قلبه اي يمتنع نسخ الفحوى بدون المنطوق لانه اي المنطوق كتحريم
التأفيف ملزوم لفحواه كتحريم الضرب فلا ينفرد الملزوم عن
لازمه اي فلا يوجب تحريم التأفيف مع عدم تحريم الضرب لان
وجود الملزوم مع عدم اللازم محال بخلاف نسخ التأفيف فقط
اي انتفاء الملزوم مع بقاء اللازم وهو تحريم الضرب فانه
لا يمتنع لانه اي نسخ التأفيف لا غير رفع الملزوم ورفعه مع بقاء
اللازم غير ممتنع قال المجيزون لنسخ كل منهما بدون الاخر مدلولان
متغايران احدهما صريح والاخر غير صريح فجاز رفع كل دون
الاخر اجيب بجوازه ما لم يكن احدهما ملزوما للاخر فان فاذا كان
احدهما ملزوما للاخر فما ذكرنا اي فانما يجوز نسخ المنطوق بدون
الفحوى لا العكس قال المانعون نسخ كل منهما بدون الاخر يمتنع نسخ
الفحوى دون الاصل الذي هو المنطوق لما قلتم من لزوم وجود الملزوم
مع عدم اللازم وقلبه ويمتنع نسخ الاصل دون الفحوى لانه اي الفحوى
تابع للاصل فلا يثبت الفحوى دون المتبوع اي الاصل لوجوب ارتفاعه
بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا له اجيب بان تابعيته اي تابعية الفحوى للاصل
انما هي في الدلالة اي دلالة اللفظ على الاصل ولا يرتفع الدلالة اجماعا لان الفحوى
تابع للاصل في الحكم اي الاصل فان فيها الحرمة الضرب التأفيف لان الضرب انما

دائما لان التافيف حرام ولانه لو لا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما وهو الحكم
الذي هو حرمة التافيف المرتفع فالمتبوع ارتفع والمرتفع ليس بمتبوع واعلم
ان محققيه ان الفحوى انما يثبت بقلة الاصل متبادرة اي الفهم بمجرد فهم اللغة
حتى يسمى قياسا جليا فالتفصيل المذكور حق على اشتراط الاولوية اي اولوية
المسكوت بالحكم في الفحوى كما حصول بعضهم لان نسخ الاصل يكون برفع اعتباره
تقدره اي يحابل بعلة منطوق من المقدار الذي هو علة الحكم فيه
وجاز بقا المفهوم المذكور بقلة فوقها اي العلة التي تضمنها الاصل
فبقي حكم المفهوم لبقا علته بخلاف القلب اي نسخ الفحوى دون الاصل فانه
لا يجوز او لا يتصور اهدار الاشد في التحريم كالضرب واعتبار ما دونه اي ما دون
الاشد في التحريم وهو التافيف فيه اي في التحريم حتى يجوز ان ينسخ
حرمة الضرب ولا ينسخ حرمة التافيف بل الامر بالقلب فان الحكمة الباعثة
على تحريم التافيف غاية في ايجاب التعظيم والامر والمنع من الايذا حتى
تستتبع تحريم الشتم والضرب وساير انواع الايذا بخلاف حكم تحريم الضرب
فانها ليست في تلك الغاية من التعظيم فلا يلزم من ارتفاع التعظيم الاول ارتفاع
التعظيم الثاني لان من لا يجب ان تعظم على غاية التعظيم قد يجب ان تعظيم
تعظيما ما وحاصله ان مراعاة والغاية في تحريم التافيف فوقها في تحريم
الضرب واخص منها وانتفا الاعلى والاخص لا يوجب انتفا الادنى والاعم
نحو اقتل ولا تضربه انما جاز مع ان القتل اشد من الاهانة لوجوب صبر الاهانة
فوق القتل الذي ونحن قايلون بانه لا يلزم من اهدار الادنى اهدار الاعلى
وتقدم في التقسيم الاول من الفصل الثاني في الدلالات ان الحنفية وكثيرا من
الشافعية الى شرط في مفهوم الموافقة هو التبادر اي تبادر حكم المذكور
للمسكوت بمجرد فهم اللغة سوى الحنفية المناط للحكم فيهما اي في المنطوق
والمفهوم بان تساويا في مقداره او تفاوت المناط فيهما كيف بان كان في المسكوت

اشد

٥٠٣

اشد مما بينهم اي الحنفية التفصيل المذكور في الاول والمنع فيهما اي المنطوق
والمفهوم في المساواة فلو نسخ ايجاب الكفارة للجماع اي جماع الصحيح المقيم الصايم
في نهار رمضان في قضا السبيلين لا يبقى ايجابها للاكل اي كلها عمدا فيه ومثله
اي عدم التفصيل في المساواة على المختار وهو ان نسخ حكم الاصل لا يبقى
معه حكم الفرع كما هو مختار منسوب الى الحنفية وكونه اي عدم بقا حكم الفرع
يسمى نسخا اول براح لفظي او وهم بالمخالفة لا نسخ حقيقة فانما هو من زوال الحكم لزوال
علته لما نسخ اي حكم الاصل يرفع اعتباره كل علة له اي لحكم الاصل يعقبه اي بعلة
الاصل يثبت حكم الفرع ينتفي بانتفائها والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل فقول
المتقي الحكم الفرع تابع للدلالة لا لحكم الحكم الاصل ولزم كونه ما تابعا للدلالة لا لا اصل
انتفاوه اي حكم لانتفائها اي حكم الاصل وتوطيه اي المتقي ايضا هذا
اي الحكم بان حكم الفرع لا يبقى مع نسخ حكم اصله حكم برفع حكم الفرع قياسا
على رفع حكم ان الاصل وهو اي هذا الحكم قياس بلا جامع بينهما موجب للرفع
بعد عظمه كما هو الظاهر بما تقدم واما نسخ الفحوى مع الاصل فيجوز اتفاقا
ولم يتعرض المصنف لجواز كون الفحوى ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والامدي
الاتفاق عليه ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف فيه بنا على ان الفحوى
قياس والقياس لا يكون ناسخا وقد عرفت ما فيه ولم يتعرض ايضا للمفهوم المخالف
يجوز نسخه مع الاصل وبدونه واما نسخ الاصل بدونه فذكر الصفي الهندي
ان الظاهر الاحتمالين انه لا يجوز لانها تابعة فيرتفع بارتفاعه ولا يرتفع
بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليهما
معا لا من حيث ذاته وهل يجوز النسخ بالمفهوم المخالفة فان ابن السمعاني
لا لضعفه عن مقاومة النص وابو اسحق الشيرازي الصحيح الجواز لانه في
معنى النطق والله سبحانه اعلم مسألة مذهب الحنفية والحنابلة
ومشى على ابن الحاجب وعزاه لا يثبت حكم الناسخ في حق الامة

بعد تبليغه اي جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عليه السلام وقبل
تبليغه هو اي النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الارض ولم يتمكن احد
من المكلفين من العلم به وورا ه اصور احدها ما الا ينزل الى الارض
ولا يبلغ جنس البشر كما اذا اوحى الله الى جبريل ولم يتنزل الثانية ان
ينزل ولكن لم يلقه الى النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلاف
في هاتين انه لا يتعلق بهن حكم الثالثة انه يبلغ جنس المكلفين
في البشر ولكن في غير دار التكليف كالسما ثم ترتفع كفرض خمسين
صلوة ليلة المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم
ثم رفع قبل ان يكون نسخا فيه نظر يحتمل ان لا يثبت حكمه ويحتمل
ان يقال بثبوته وعليه يدل كلام ابن السمعاني انتهى قلت لانه قال ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمه واعتقد وجوبه ولم يقع النسخ
له الا بعد علمه واعتقاده انتهى وعليه مشايخنا ايضا كما تقدم
في مسئلة الاتفاق على جواز النسخ بعد التمكن الرابعة ان يبلغ النبي صلى الله
عليه وسلم في الارض ولما يبلغ الامة فان تمكنوا من العلم به يثبت في
حقهم قطعا الا انه محل الخلاف والجمهور انه لا يثبت بمعنى انه
وجوب الامتثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت
بالمعنى الثاني كالنائم ولا يحفظ احد قال بثبوته بالمعنى الاول انتهى
ثم انما كان المختار ما ذكر المصنف لانه لو ثبت لوجب حرمة
شيء ووجوبه في وقت واحد لو كان ذلك الشيء المنسوخ
واجبا قبل نسخه اذ وجوبه باق على المكلف قبل
وصول الناسخ اليه لانه لو ترك المنسوخ قبل تمكنه
من علمه بالناسخ اثم بالاجماع وهو اي الاثم على تقديره بالترك
لازم الوجوب فكان العمل به واجبا والفرض انه ابدا

اي العمل

٥٠٥

اي العمل به حرم بالناسخ فكان واجبا حراما في حالة واحدة وهو محال ولانه لو علم اي المكلف
الثاني غير معتقد شرعيته لعدم علمه بكونه ناسخا الاول اثم لعلمه بالاتفاق على علم
ثبت حكم اي الناسخ والالم يأثم بعمله لانه لا اثم بالعمل بالواجب وايضا لو ثبت
حكم قبلا اي تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الامة ثبت حكمه قبل تبليغ جبريل
النبي صلى الله عليه وسلم لاتحادهما اي هذين في وجوب الناسخ في نفس الامر
الموجب حكمه اي الناسخ مع عدم تمكن المكلف من علمه اي الناسخ وقد يقال على
الوجهين الاولين الاثم انما هو بقصد المخالفة للمشروع مع الاعتقاد لمخالفة المشروع
فيهما لتعين الفعل في الثاني كما في من وطئ زوجته يظنها اجنبية فانه لا يأثم بالوطئ
بل بالجراءة عليه ولا يأثم بترك العمل بالناسخ قبل تمكن العلم بالناسخ لعدم لزوم
امتثاله في حق المكلف قبل التمكن من العلم به بل انما وجب التمكن من العلم
بالناسخ اذا فات مقتضى الناسخ التدارك لمقتضاه بالقضاء فيمكن التدارك بعلمه
بذلك كما لو لم يعلم بدخول الوقت المعين للصلوة والصوم مثلا حتى وجبه
الا بعد خروجه لمانع من ذلك غير مسقط للقضاء فانه يتدارك كل منهما بالقضاء
على الوجه الثالث نحو الفرق بين ما قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه
وسلم وبين ما بعد تبليغ جبريل للنبي صلعم اذا لم يبلغ الامة ان ما قبل تبليغ
جبريل للنبي صلعم في حال الناسخ قبل التعلق اي تعلق بالمكلفين اذ لم
يتعلق بهم بان يبلغ واحدا فصاعدا منهم ولم يوجد بخلاف ما بعد تبليغ
جبريل للنبي صلعم اذا لم يبلغ الامة فانه حالة للناسخ بعد تعلق ثبوته
في حقهم على تفصيل في ذلك تقدم ذكره انفا فلا تساوي بينهما على انه اذا علم
الرسول وسائر المكلفين تمكن من العلم به لامكان استحصاله بخلاف
ما اذا لم يبلغ النبي صلعم فان الاستحصال من جبريل غير ممكن قالوا اي القائلون
بثبوت حكم الناسخ في حق الامة اذا بلغ النبي صلعم ولم يبلغ الامة حكم الناسخ
حكم تجدد اي ظهر تعلقه فلا يتغير العلم به للمكلف اي لا يتوقف ثبوته في حقه

على علمه به للاتفاق على عدم اعتباره اي العلم به في من لم يعلم من المكلفين بعد بلوغه
ولصدا منهم في ثبوت ذلك عليه فكذا هنا فيثبت في حق اذا وصل الى النبي
صلى الله عليه وسلم وان لم يبلغه قلنا فوتكم علم المكلف به غير معتبر مسلم
ولكن عدم العلم به امران احدهما عدم التمكن من العلم به اصلا وهذا ايضا
الذي ينتفي لئلا يلزم تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية العلم فيكون غافلا
والثاني التمكن من العلم به هذا هو الصورة المتفق عليها كما ذكرتم لان بلوغه
ولصدا حصل التمكين ولذا اي ولحصول التمكن ببلوغ واحد شرطنا اي بلوغ الواحد
في ثبوت التعليق في حق الجميع انتفى الخلاف عما قبله وهو ما اذا بلغ النبي الامة
فافترقا ولكن هذا متعقب بما ذكرنا من انه اذا اعلم الرسول امكن سائر المكلفين
استحصاله منه كما اشار اليه بقوله وقال يعني قال النبي صلعم ذلك الواحد فيه اي
ببلوغه حصل التمكن لهم من العلم به فلا يلزم منه تكليف الغافل وان اريد اي
اريد بنفي الثبوت نفي وجوب الامتثال فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد به نفي الثبوت
في الذمة فممنوع فقد يستقر الشيء في ذمته ومن يعلم به ولم يتمكن منه فلا جرم
ان قال المصنف فالوجه في الاستدلال لنفي الثبوت بحكم الناسخ في حق من لم
يبلغه من الامة وان بلغ النبي صلى الله عليه وسلم بل وبعض الامة السمع
وهو ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم وقف في حجة الوداع فقال
رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج
فما قال الى ان قال فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل
ولا حرج بناء على قول ابي حنيفة تقديم نسك على نسك شرعا امر يقتضي
واجب يوجب الاخلال به الدم عملا بما روا ابن ابي شيبة والطحاوي عن
ابن عباس من قدم شيئا في حجه او اخره فليهرق دما فاده ظاهر الحديث
انه انما اسقط الدم لعدم العلم قبل الفعل بوجوب الترتيب كما صرح به قوله
صلعم لم اشعر فحلقت كذا اي لم اعلم وجوب ذلك ثم ظهر لي بعد الفعل انه

ممنوع من ذلك بل فاقدتم اعتذارا على سواء ولا الامر بالاعادة ولم يعتد وعذرهم
النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك للجهل به لان الحال كان في ابتداء امرهم
ان يتعلموا منه مناسككم وايضا واقعة اهل قبا انا في صلاة الصبح اتاهم الخبر بنسخ القبلة وهم
في الصلوة فاستداروا ولو ثبت الحكم في حقهم قبل ذلك لامرهم بالاعادة هذا
وقد ظهر ان الخلاف ليس بلفظي كما قال القاضي في التقريب بل معنوي كما ذكر
السبكي انه الاظهر وان الادلة ليست قطعية كما قال امام الحرمين في مختصر التقريب
بل هي ملحقة بالمجتهدات كما ذكره غيره والله سبحانه اعلم مسئلة اذا زاد في مشروع جزء
او شرطا او متاخرا عن المزيد به هل صح القول بالنسخ فيه هو اي للمزيد فعل
او وصف كركعة في الفجر والتغريب في الحد وهذا ان من امثلة الجزء
وان طهارة في الصلوة ووصف الايمان في الرقبة وهذان من امثلة الشرط
فهل هو ان المزيد نسخ للمزيد عليه ام لا فالشافعية والحنابلة وجماعة من
المعتزلة كالجبائي وابن هاشم واكثر الاشعرية واكثر المعتزلة على ما ذكر
للامدي لا يكون نسخا وقيل ان رفعت الزيادة حكما شرعيا كان نسخا
والا فلا وهذا للقاضي وابي الحسين البصري واختاره الامام الرازي واختاره
امام الحرمين والامدي وابن الحاجب بناء على انها اي الزيادة فيه رفعت حكما
شرعيا فقد لا ترفعه ونقل الناقل عن صاحب التنقيح انه هذا كلام خال عن التحصيل
لان كل احد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام في ان اي في صورة يقتضي رفع حكم
شرعي واي صورة لا تقتضيه واراد صحة السبكي فقال وانا اقول حاصل هذا التفصيل
وليس هو بمتيقن في محل النزاع فانه لا ريب في ان ما رفع حكما شرعيا كان نسخا لانه
حقيقته ولنا هنا في مقام ان النسخ رفع او تبليغ والا فليس فالقائل انا فرق بين ما رفع
حكما شرعيا وما لم يرفعه كانه دل قال ان كانت الزيادة نسخا نسخ والا فلا وهذا كما
تراه فانما حاصل النزاع بينهم في ان الزيادة هل ترفع حكما شرعيا فيكون نسخا او لا فلو
نقع الاتفاق على انها ترفع حكما شرعيا لوقع على انها نسخ او على انها لا ترفع لو وقع

على انها ليست بنسخ فالنزاع في الحقيقة في انها بل هي رفع اولا ولذا اكثر الائمة في المسئلة
من تعداد الامثلة ليتبين بها الناظر ويردها الى مقاربها ويقضي عليها بالنسخ ان كانت
رفعا وبعدمه ان لم يكن قال ولي ورا في التفرقة كلام اخر فانا نقول قولنا الزيادة هل
هي نسخ ليس معناه الا انها هل هي نسخ المزيد عليه لا انفسه فلا يتجه ح قول من يقول
ان رفعت حكما شرعيا كانت نسخا الا انه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ ام لا انا كلامنا
في نسخ خاص فهل هي نسخ المزيد عليه ام لا والذي يتعلق به حكم شرعي بل نظر فهل الزيادة لا
لم فيكون منسوخا اولا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا ما اذا
رفعت المزيد عليه واما اذا رفعت غيره انتهى ثم الذي تلخص في بيان هذا المذهب
ان الزيادة اذا ثبتت بما يصلح ان يكون ناسخا وكانت حكما شرعيا ومتاخرة عن المزيد
ناسخ فصح معها النسخ وكان المرفوع حكما شرعيا كانت ناسخة وقول من قال برفعها دليل
شرعي لزيادة البيان ولتاكيد لان ثبوت الحكم الشرعي ورفعه لا يكون الا بدليل
شرعي والحنفية قالوا انما هي نسخ لانها ترفع حكما شرعيا قال السبكي واختاره بعض
اصحابنا وادعى انه مذهب الشافعي اما رفع مفهوم المخالفة كنفي المعلوفة زكوة بعد
قوله في السائمة زكوة نفيسة اي كونه نسخا الى الحنفية كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب
ومشى عليه عضد الدين غلط خطا اذ ينفونه اي مفهوم المخالفة كما تقدم بل نكون
لايجاب الزكوة في المعلوفة عندهم من باب زيادة عبادة مستقلة على ما قد شرع
وهو ليس بنسخ كما سيعلم وما في التلويح وانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن
الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم نبوا في حكم
المستثنى تعقب بانه اعتذار بعيد لانه لم يسكت بل حكم بانه عند ابي حنيفة نسخ قبل
والاعتذار القريب ان يقال اراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا
فحكم بذلك على الاصل ابي حنيفة والى هذا مال الابهري ولا يخفى انه بعيد ايضا
واذا الزم الرفع لحكم الشرعي عندهم امتنع خبر الواحد على القاطع اي على ما ثبت به
فمنعوا زيادة الطهارة والايمان والتغريب الواحد في الاولى كما تقدم في المسئلة

التي تليها باب السنة وفي الامية كما تقدم في مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك
الخ وبالقياس على كفارة القتل في الثاني على ما سلف اي الطواف والرقبة في
كفارة الظهار والايمان وحسبوا عن الحصى في الاية الثابتة بالنصوص القرانية
اذ برفع الظني في هذه حرمة الزيادة في الحكم والاخر بلا طهارة في الطواف وبلا
ايمان في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين واباحة اي كل من الطواف وتحرير
رقبة فيهما كذلك الكتابي بلا طهارة في الاول وبلا ايمان في الثاني وهو اي كل من
الحرمة والاباحة المذكورة حكم شرعي هو مقتضى اطلاق النص الذي هو وليطوفوا
بالبيت العتيق وتحرير رقبة فواي كل من الحرمة والاباحة المذكورين ثابت بدليل
شرعي قطعي هو النص المذكور في الطواف والنص المذكور في الكفارة وعموم
تحريم الاذى كما يفيده قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وقد ذكر
ابو داود انه من الاحاديث التي يدور الفقه عليها وقال ابن الصلاح اسنده
الدارقطني من وجوه ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه وقد تقبله جماهير اهل
العلم واحتجوا به وقال الحاكم صحيح الاسناد على شرط مسلم وتحريم الزيادة على
الحد والقطعي ولا يبطل بالظني وقال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه
اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهي
نسخ اذا كان حكم الركعتين الاوليين الاجزاء والصحة بدون الاخريين والا فلا
والمراد بقوله اتصال اتصال اتحاد ولا يكون الزيادة والمزيد عليه جزء العبادة
واحترز به عن كون الزيادة شرطا كاشتراط الطهارة في الطواف قال لانه من قبيل
التخصيص والنقصان من النص لا من قبيل النسخ لانه ثبت بالنظر اجزاء الطواف بالطهارة
وبغيرها واخرج قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة احد القسمين
وخرج ايضا زيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف فانها ليست
نسخا لان الثمانين بقي وجوبه واجزاؤه عن نفسه ووجبت الزيادة عليه مع بقائه
واورد على نفسه اعتراضين ان الثمانين كان حدا كاملا ورفعها تحقق

حكم الكمال بالزيادة عليه وكانت نسخا وان الزيادة عليه نسخ لوجوب الاقتصار
على المزيد عليه وهو حكم شرعي واجاب عن الاول بان ما نقضاه اسم الكمال ليس
حكما شرعيا وعن الثاني بان وجوب الاقتصار لم يثبت بالمنطوق بل بالمفهوم
والقائل بعدم جواز الزيادة على النص بالاحاد لا يقول بثبوت المفهوم وهو وان قال
بجواز الزيادة على النص بالاحاد فهو لا يقول بثبوت مفهوم العدد وهذا منه
على ان القائل بثبوته انما يتم ان تكون الزيادة عنده نسخا ان لو تحقق ان
المفهوم كان مرادا ثم ارتفع بالزيادة ولا سبيل الى معرفته بل لعله ورد ابتداء بلا اسقاط
للمفهوم منفصلا به او قريبا منه كما قال الغزالي ايضا وعبد الجبار قال الزيادة
ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة
كما كان يفعل قبلها وجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر او كان تخييره المكلف
بين خصال ثلث كالعتق او الصيام والاطعام بعده اي بعد تخييره في شيئين منها كالعتق
او صكانت نسخا عنده اما الاول فظاهر والثاني لرفع حكم تركهما اي الخصلتين
الاولتين مع فعل الثالث بعد ان كان تركهما محرما فليس منه زيادة التغريب
على الحد وعشرين على الثمانين فانها ليست نسخا عنده وجوده المزيد
عليه بدونه وجودها ليس كالعدم ولا يجب فيه استيناف المزيد عليه ولا
يجب ضمها الى المزيد عليه ولهذا يجب ضمها الى المزيد عليه فغلطا فيه
اي في هذا الاخير بعضهم ابن الحاجب حيث جعل وجود المزيد عليه فيه
بدونه كالعدم وان الزيادة فيه نسخ قال السبكي ومما يقال شرط الضرب
ان تكون متوالية فلو اتى بثمانين منفصلة عن عشرين لم يكف ضم العشرين اليها
بكلف بحص ثم انه قد يجلد في يوم ثمانين وفي اليوم الذي يليه عشرين وذلك
يجزي قال الاصحاب ان الجمع بتفرقة لا يحصل بها الايلام وتنكيل كرجل
كما اذا ضرب في كل يوم سوطا او سوطين فغلطا امام الحرمين التفريق فقال ان
كان بحيث لا يحصل من كل دفعة الم لم يقع كسوطا او سوطين في كل يوم لم يجز وان كان

بولم

يولم ويؤثر ما له وقع فان لم يتخلل زمان زوال فيه الالم الاول جاز وان تخلل
لم يكف على الاصح ولم يتقدم الحال واذا تكلف صورة من هذا يجد التمسك
بها ليس من شأن ذوي التحقيق والصواب ان هذا مثال للقسم الثاني مثال
تغير المزيد عليه ان يكون حبالا ولا يكون نسخا عند القاضي عبد الجبار وقد مثل
له الامدي به وزيادة التغريب على الحد انتهى وفي القواطع وعنهما عن ابي الحسن الكرخي
وابي عبد الله البصري ان غيرت الزيادة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت
نسخا كزيادة التغريب فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل وان انكل
الى البعض فانه لم يتغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له كزيادة وجوب ستر شي
من الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا تكون ناسخة لوجوب ستر الفخذ
لان ستر الكل لا يتصور بدون ستر البعض بل تقرره والاصح في زيادة صلوة على
الخمس لو وقعت عدمه اي النسخ كما هو قول الجمهور وقيل نسخ وعزي الى بعض
مشايخنا العراقيين لوجوب المحافظة على الوسطى بقوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى والزيادة تخرجها عن كونها وسطى والجواب
ان الزيادة لا تبطل وجوب ما كان يسمى الوسطى صادقا عليه ولئن
بطل كونها وسطى وليس كونها وسطى حكما شرعيا بل هو امر حقيقي فلا يكون
رفعه نسخا وهذا ما قال السبكي ان كانت الوسطى علما على صلوة بعينها اما الصبح
او العصر او غيرهما وليست فعلى من المتوسط بين اثنين فهو الصحيح
ساقطا اذ لا يلزم من زيادة صلوة ارتفاع الامر بالمحافظة على تلك الصلوة
الفاضلة لكنه قال وان كانت الوسطى المتوسط بين الصلوات فالذي يظهر
ان الامر يختلف بما يزاد فان زيدت واحدة فهي ترفع الوسطى بالكلية بما ذكروه
لان الوسط وان كان امرا حقيقيا الا ان الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخا
للامر الشرعي وان زيدت ثنتان ونحوهما مما لا يرفع الوسط فلا نسخ وانما خرجت
الظهر مثلا عن ان يكون وسطا او كونها كانت الوسطى امر حقيقي ان الثاني لا يرد النسخ

عليه والامر بالمحافظة على الوسطى بعد ذلك وهو لم يزل بل هو باق واما نقص
جزء من المشروع كركعتين من الظهر او نقص شرط من شروطه كالاستقبال القبلة
للصلوة فنسخ اتفاقا فالحكم اي ذلك الجزء والشرط ثم قيل ونسخ انما هو الجزء اما
الشرط ايضا ثم منهم كالصفي الهندي من جعل الخلاف في الشرط المتصل
كالمثال المذكور لا المنفصل كالطهارة فانه ليس نسخا اجماعا ومنهم من نفيه كلامه
اثبات الخلاف في الكل وعبد الجبار قال يكون ذلك النقص نسخا للمشروع
ايضا لنا لو كان نقص ركعتين من الظهر مثلا او نقص شرطها الذي
هو الطهارة مثلا نسخا للوجوب الكل اي الاربع الباقية افتقرت الركعتان
الباقيتان بعد النقص في وجوبها الى دليل اخر اي للوجوب والثاني باطل
للاجماع على ان الباقي لا يفتقر الى دليل بيان الملازمة ان وجوب الشرع
الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء والشرط فقد ارتفع بالنقصان لان الغرض
ان النقصان نسخ الوجوب فوجوب المشروع بعد النقصان لا بد من دليل
اخر قالوا اي القائلون نقصان الجزء والشرط نسخ المشروع حرمت الصلوة
بلا شرطها الذي هو الطهارة وباقيها اي وبدون جزئها الذي هو الركعتان
من الظهر مثلا وان تنفت حرمتها اي المشروع الذي هو الصلوة مثلا المؤدي
بهذا النقص قبل ورود النص به بنقص الشرط الذي هو الطهارة مثلا
اي بورود النص به كما بنقص الجزء الذي هو الركعتان من الظهر مثلا
فكان نقصان الشرط والجزء نسخا واذن فلا معنى لتفصيل عبد الجبار المذكور
لاستوائهما في ارتفاع تحريم المشروع بدونهما بعد ان كان محرما احسب
بان وجوب الباقي بعد النقص عين وجوبه الاول ولم يتجدد وجوب
بل انما تجدد ابطال وجوب ما نقص فظهر ان حكم اي القائلين بان نقص الجزء
والشرط نسخ للمشروع اتي اي نسخ المشروع انما هو لرفع حرمتها انسبة اي تعلق
بالباقي على انفراده لاقتصار على ما سوى الجزء والشرط المنسوخين قبل ورود النقصان

باحد

باحدهما عندنا هو اي نقصان الجزء والشرط برفع الوجوب لهما لانه اي برفع
وجوبهما هو الحكم الاول اي بعد النقصان اي حكمهم بنسخ المشروع بواسطة
تلك المذكورة للاضافة الى ما قبل ورود النقصان مع احدهما ولا شك
ان الاول اولى وقيل اي وقال التفتازاني الخلاف انما هو في نسخ العبادة
وفي اي العبادة المجموع من الاجزاء الا بجزء الباقي منها فان النزاع في نسخها
بمعنى ارتفاع جميع اجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري
ولا شك في ارتفاع وجوب الاربع بارتفاع وجوب ركعتين منها
والجز تفصيل وعبد الجبار بين الجزء والشرط قال التفتازاني وينبغي ان يكون
هذا مراد القاضي عبد الجبار قال المصنف ولا شك في صدق ذلك اي
ارتفاع وجوب الاربع لصدق كل من النسخ وجوب احدهما اي احد
اجزائها او نسخ وجوب كل اي كل جزء منهما والثاني اي نسخ وجوب كل جزء
منها ممنوع والاول اي نسخ وجوب احد اجزائها ما ادنا فو الحقيقة لنسخ
لوجوب جزء واحد دون الباقي وان كان يصدق ذلك اي ارتفاع وجوب
الاربع به اي بنسخ وجوب جزء منها في ما اي فالاعتبار بالذي هو ثابت في
المحقق اعتبار ما فكان اولى ولبعضهم هنا خبط والله تعالى اعلم من
هو المراد بالبعض وفيها هو المراد بالخبط ثم قد يعلم من هذا ان المراد بقصر ما يتوقف
صحة المشروع عليه داخلا كان فيه او خارجا عنه لا البعض ما لا يتوقف صحة
المشروع عليه كسنة من سننها ومثله الغزالي بالوقوف على يمين الامام ومسح
الراس وليس نسخا للعبادة بالاتفاق كما نقله توقال السبكي وقال يقال ان قلنا
ان العبادة مركبة من السنن والفرائض كان القول بان نقص السنن
نسخا كالقول في نقص الجزء وان قلنا مختصة بالفرائض فلا وضع الفقهاء
يدل على انها مركبة من الفرائض والسنن جميعا حيث يذكرون في صفة
الصلوة سننها وحيث يقولون باب فرائض الصلوة وسننها انتهى قلت

والتحقيق ان العبادة مركبة من الاجزاء الداخلة المقومة لماهيتها والسنن وما جرى
مجراها من المستحبات والاداب انما هي اوصاف خارجة عن حقيقتها
موجبة مراعاتها لها صفة كمال خارجي وذكرها في نسخه الصلوة واضافتها
اليها لا تدل على انها مركبة من الاثر ايضا لان مرادهم بالصفة كيفية
ايقاعها في الخارج على الوجه الاكمل لا بيان للحقيقة من حيث هي والاضافة
يكون بادنى ملابسة ولاشك في ان نسخ العبادة نسخ تتمتها بعد ما ومن ثم
كان الاتفاق على ان نسخها لا يكون نسخا للعبادة والله سبحانه اعلم مسئلة يعرف
الناسخ بنصه عليه السلام عليه وضبط تاخره اي الناسخ ومثله اي ضبط
تاخره ما ذكرنا من صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن
زيارة القبور فزوروها الحديث والاجماع على انه ناسخ اما تعيين الناسخ
بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية قالوا الجواز
اجتهاده اي ان يكون تعيينه عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد للغير وتقدم
في مسئلة الصحابي مرويه المشترك وحمله على احد محتمليه وتعيينه اي وجوب
قبوله كما هو قول الحنفية وان هذا المختار مرجوح فلا راجح لما هنالك وهذا
الاطلاق مقدم ايضا على تفصيل الكرخي في تعيين الناسخ بان قال هذا ناسخ لذاك
لا يقبل فان لم يعين بل قال منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه ما اطلق اطلاقا
وفي تعارض متواترين اذا عين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ او الناسخ
لحصول الشافعية احتمال النقض بقبول كونه الناسخ لرجحه اي قبوله الى نسخ المتواتر
بالاحاد اي قبول الصحابي ونسخ المتواتر بالتواتر والاحاد دليله اي قول الصحابي
دليل كونه ناسخا فالناسخ هو المتواتر اولا شك ان احدهما ناسخ للاخر
ثم غير خاف ان هذا وجه القبول لا وجه نفي القبول فالوجه انه كان يقول جاز
احتمال النفي والقبول ويسقط هنا قبوله والقبول وانه ان كان يؤول بعد قوله لا
والقبول الرجوع الى نسخ المتواتر بالاحاد دليل قوله وما لا يقبل ابتداء يقبل

مالا كان هدى الاحصان جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان لا يقبل حكم
الصحابي بالنسخ فكيف لا يقبل ما يستلزم حكمه به وهو تعيينه احد المتواترين لذلك
واتضح الجواب بانه ما لا يقبل ما لا قد يقبل اذا كان لازما لما يقبل كما قبل ان هد
ان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم لان الرجم لا ترتب الا على شهادة اربعة
بالزنا وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليها النسب الى غير ذلك في التحرير
السابق انه يحتمل ما يحتمل فيه ان يكون مما لا يقبل ابدا او يقبل تبعا فوجب
الوقف قال المصنف فان كان وجوبه عن الحكم بالنسخ فكالاول اي كقوله هذا
ناسخ في غير المتواترين وقد عرفت ان لا وجوب للوقف فيه بل هو ناسخ
عند الحنفية غير ناسخ عند الشافعية وان كان وجوبه عن الترجيح لاحد
الاحتمالين وليس الترجيح لانها للتعارضين بل احد الامرين مسئله
اي الترجيح ومن الجمع بينهما اذا امكن ثم الترجيح هنا للنسخ ظاهر مما تقدم
بطريق اولى فان في غير المتواترين قد لا يلزم النسخ باجتهاده حكم بالنسخ
وفي المتواترين النسخ لازم الصحابي عين الناسخ هذا والذي مشى
عليه البيضاوي وغيره ودفع عليه القاضي في مختصر التقريب لو قال هذا
الحديث سابق قبل او لا مدخل للاجتهاد فيه قال والضابط ان لا يكون
ناقلا فيطالب بالحجاج فاما اذا كان ناقلا فيقبل ثم هذه هي الطريق
الصحيحة في معرفة الناسخ لا حدوث بعدية اي بعد الضدين عن الاخر
في المصحف بناء على ان ذلك يفيد بعدية نزول عليه ولا حداثة
سن الصحابي الراوي بعد تاخر صحبته فروي عند البعض وخلافا تاخر
اسلامه اي الصحابي الراوي بناء على ان ذلك يفيد تاخر مرويه ايضا لجواز
تلقيه اي كل من هذه وهو ان يكون ناقلا غيره في ترتيب المصحف قبل في النزول
فان ترتيب السور والايات ليس على ترتيب نزولها والمعتبر في النسخ تاخر
النزول لا التاخر في المصحف وقد روينا في بحث التخصيص في صحيح البخاري

وغيره عن ابن مسعود انزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لكن عليه ان يقال هذا ما ورد وذلك غالب والحمل على الغالب مقدم على الحمل على الاندر ومنها ان حديث الراوي متقدمًا على كبيره اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم تقدمه بارقام ومنها متاخر الاسلام مقدم على متقدمه لجواز ان يكون قديم الاسلام سمعه منسوخًا الا ان ينقطع صحبة الاول فيموت ونحوه وكذا ليس من الطرق الصحيحة لتبيين الناسخ ما قبل موافقة اي لحال النصين البراءة الاصلية يدل على تأخره عن المخالف لها لافادته رفع المخالف اي لانه يفيد فائدة جديدة وهي رفع الحكم المخالف للبراءة الاصلية بناء على ان الاصل عدم خلف الشرع طلبا الاختلاف القليل حمل الدال على المخالفة على انه متاخر عن الدال على الموافقة لئلا تدل على فائدة جديدة لا بهاج تاكيد الاصل والتاسيس خير من التاكيد فاجد بانه هذا معارض بانه لو تأخر لزم نسخ حكم الاصل ثم نسخ رافعه بالموافقة الحكم الاصل فلو تقدم لم يلزم الا نسخ واحد والاصل تقليل النسخ واجيب بان رفع الحكم الاصلي ليس نسخًا على ما عرف فاستويا نعم عليه ان يقال ان هذا انما يتم على غير القائل من الحنفية بان رفع الاباحة الاصلية نسخ كما تقدم ثم انها لم يكن هذا طريقا صحيحًا لتعيين الناسخ فان حاصل نسخ بالاجتهاد كقول الصحابي هذا ناسخ اجتهادًا اي انه يكون ان تعارض لان تاخر الموافق يستلزم تغيين وتقدمه لا يستلزم الا تغيرا واحدا والاصل قلة التغيير بما قيل قال التفتازاني اي مع ان العلم بكون ما عليه الاصل ثابتًا عند الشرع حكمًا من احكام فائدة جديدة ودعوى ولعله قد يقال فلا ان الوصف حيف اذ ليس متوقف على تسميته الشارع رفعه اي نسخ حكم الاصل نسخا وهو لا يكون رفعه يسمى نسخًا شرعًا لتنفيذ بل النائب شرعًا ضمنه رفعه اي رفع حكم الاصل ولا يستلزم رفع ذلك اي كونه

ناسخًا لكون رفع الاباحة الاصلية فانه لا يسمى نسخًا وان كان رفعًا وبطريقة التقدم بانه وسالفًا من انه نسخ عند طائفة من الحنفية ما الحنفية في مثله في مثل هذا في التعارض بين المحرم والمبيح ترجيح المخالف حكمًا كالمحرم على المبيح بتأخره اي باعتباره متأخرًا كيلا يتكرر النسخ بناء على اصالة الاباحة معنى اي يتكرر الرفع او النسخ على حقيقته بناء على ما سلف عن طائفة الحنفية القائلين بان رفع الاباحة الاصلية نسخ في مسئلة اجمع اهل الشرائع على جوازه ووقوعه فلا يجب الوقف غير انه صرح لا بناسخ ولعله يريد الا ان يكون المتعارضين يشتمل على المخالف بالاصل يرجح على ما اشتمل على المخالف الاصل عند المعارضة لا لانه ناسخ بعلة مثل ما قالت الحنفية وموافقتهم في ترجيح المخالف حكما بتأخره عن معارضته وان لزم منه التوقف عن وصفه الآخر كما هو الشان في كل متعارضين رجح المجتهد احدهما كما تقدم في بحث مفهوم المخالفة ونايبه هذا لاستدلال التشبيه صريح على نفي توهم كون المخالف للاصل اذا لم توجد ثبوت نسخ ما اشتمل عليها الموافق للاصل الا ان يكون لهما اثر بان لهما اثر وهو ترجيحها لما اشتملت عليه على الموافق الاصل لا ان المراد ذلك وما تقدم للحنفية مرجح لانه ناسخ خلاف ما هنا فيه اذ قد يظهر ان المعنى فيه كذلك فلا يكون التخصيص الا لذلك بوجه ظاهر هذا وقد عرفت ان التراجيح قد تتعارض وهذا الترجيح معارضة بان تقديم الموافق على المخالف من ان التاسيس خير من التاكيد يقتضي النظر فيه اولى ولو ذهب ذاهب الى تقديم ما لزم منه تقليل النسخ وان لزم كونه تاكيدًا على ما يلزم فيه تكرر النسخ وان كان تأسيسًا لكان اقرب من القلب والله اعلم سبحانه

الباب الرابع

في الاجماع الاجماع العزم والاتفاق لغة يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والقوم على كذا اذا اتفقوا عليه فيصلح الاجماع بالمعنى الاول من واحد لا بالمعنى الثاني فقيل والثاني بالمعنى الاصطلاح انسب وهو ما في

على انه اذا لم يبق من المجتهدين من الا واحد لا يكون قوله حجة كما هو احد
القولين فيه ثم لقائل ان يقول المعنى الاصلي للعدم ولما الاتفاق
فلا نم انه في ضروري للعزم ما اكثر من واحد لان الاتحاد متعلق حق
الجماعة بوجوب اتفاقهم عليه لان العزم يرجع الى الاتفاق لان
من اتفق على شي نفسه فقد عزم عليه كما ذكره القاضي فانه ليس بمبطل
ولا بان المشترك لفظي بينهما كما ذكره الغزالي اذ لا يلجي اليه مع امكان
الاصل فاصطلاحا اتفاق مجتهدي عصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم
على امر شرعي فاتفاق مجتهدي عصر يفيد اتفاق جميعهم اي اشتراكهم
في ذلك الامر المجمع عليه فخرج ما اتفق عليه بعضهم كما هو قول الجمهور
وانما التبيان في ما اذا انفرد واحد في عصر هل يكون قوله اجماعا فظاهر
هذا لا ولا ضير لان الاظهر ان قوله ليس اجماعا كما سياتي ويفيد انه لا بد
باتفاق جميعهم قيل اتفاقا وفيه نظر بل الجمهور على انه لا يعتبر خلاف
العامي الصرف ولا وفاقه والقاضي ابو بكر الباقلاني يعتبر مطلقا واخرون
يعتبر في الاجماع العام وهو ما ليس مقصورا على العلماء واهل النظر بل يشترط
فيه الخاصة والعامة لحاجة الجميع الى معرفته كالاجماع على امهات الشرائع
من الصلوة والزكوة والصوم والحج وعلى وجوب الغسل وتحريم الزنا
وشرب الخمر لا في الاجماع الخاص وهو ما يختص بالراي والاستنباط مما يجري
مجراه فيختص بالخاصة من العلماء الذين شهد الله لهم كفرائض الصدقات
وما يجب من الحدود في الزوج والجنايات فعلى هذا مشى الخاص ويختص
الاسلام ولا ضير فان التعريف انما هو للخاص هنا وقد حكى الخلاف
في المراد باعتبار قول العامي في الاجماع فذكر السبكي ان المراد في صحة اطلاق
ان الامة اجمعت وانه صريح كلام القاضي وذكر الامدي ان المراد في افتقار
كونه حجة ثم لا شك في بعده بل في سقوطه لان القول بغير دليل

باطل والعامي ليس من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون من اهل
الاجماع في ما يحتاج اليه النظر كالصبي والمجنون فلا يفيد نفيه خلافه
لا وفاقه على ان على اعتبار قوله لا يتحقق الاجماع لعدم امكان ضبط العامة
والاطلاع على اقاويلهم لانتشارهم شرقا وغربا والاتزام منتف فا
للزوم مثله واما القاضي غير الفقيه من حصل علما معتبرا من فقه او اصول
في الظاهر ان القاضي يعتبره في الاجماع بطريق الاولى واما غيره فمنهم
من طرد عدم اعتباره ايضا نظرا الى فقد اهلية الاجتهاد ومنهم من اعتبره
لحصول قوة النظر له فمنهم من طرد عدم اعتباره في الاحكام او في الاصول
ولا كذلك الفاقد ومنهم من اعتبر الفقيه لا الاصولي لان الفقيه عالم
بتفاصيل الاحكام التي يبنى عليها الخلاف والوفاق ومنهم من عكس لكون
الاصولي اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها
وكيفية استفادتها منها والاول هو المشهور وعليه التعريف ويفيد
اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط في الاجتهاد ويلزم منه خروج
من يكفر ببدعته كالكافر اصالة واما العدالة ففيه المصنف رحمه الله
على وجوب التعرض لها في التعريف على قول من شرطها في الاجماع
والدفع باضافة المجتهدين الى عصر واحد اي زمان طال او قصر توهم ان لا
يتحقق الاجماع الا بالاتفاق لاهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم
القيمة وخرج بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم اجماع الامم السالفة
فانه ليس بحجة كما نقله في اللمع عن الاكثرين وهو الاصح كما هو ظاهر
سياق من استحضره فان الاسفرايني في جماعة ان اجماعهم قبل نسخ ملتهم
حجة والامدي موافقه القاضي في اختياره الوقف وخرج بالامر الشرعي
وهو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان قولا او فعلا او اعتقادا او تقريرا
او لو بالسكوت مما ليس كذلك وهو مشكل باجماعهم على امر لغوي كان الفا للتعقيب

فقد ذكر الاسنوي انه لا نزاع فيه ومما يأتي اخر الباب انه حجة في بعض
العقليات خلافا لبعض الحنفية وان المختار انه ايضا حجة في امور الاجتهاد
والصناعة في الامور الدنيوية ولا يخفى ضعف هذا الاول ثم ان قيل لا يشكل التعريف
المذكور بالاجماع على كل من هذه لانه ان تعلق بها عمل او اعتقاد صدق التعريف
على الاجماع على كل منها لانه اجماع على امر شرعي وان لم يتعلق بها عمل ولا اعتقاد
فليس الاجماع عليه من الاجماع المتكلم فيه ههنا كان نبيل الاساس ولاية الشرع من حيث
لا اعتبار ما يتعلق به فان الاجماع على كل من هذه يمكن ان يقال انه ليس كذلك
ولا شك في تمام الشق الاول واما الشق الثاني ففي تمامه نظر بل يمكن ان يقال
ثبوت حجية الاجماع في الامر الشرعي يفيد ثبوتها في الامر اللغوي والعرفي
بطريق اولى والله سبحانه اعلم هذا وقال السبكي وينبغي ان يراد في غير
زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان الاجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكر
الاكثرون منهم القاضي والامام الرازي وابن الحاجب لان قولهم دونه
لا يصح وان كان معهم فالحجة في قوله فلم ار احدا ذكر هذا القيد ولا بد منه
قلت وفيه نظر وان في جواز انعقاد الاجماع في زمانه صلى الله عليه
وسلم خلافا فالوجه انه انعقد كما ذكره من الميزان في دليل حجية الاجماع
الاتي مستدرج فالوجه اسقاط هذا القيد لانه لا يضر والله سبحانه
اعلم ومنها من شرط الحجية اي الاجماع والتعريف له انقراض عصرهم
اي والحال ان التعريف لم يشترط انقراض عصر اولئك المجتهدين في حجية
اجماعهم اي انقضاء الوقت الذي احدث فيه المسئلة وظهر الكلام
فيها من مجتهد بزيادة الى انقراضهم بعد امر شرعي سواء كانت فائدة الاشتراط
جواز الرجوع او دخول من يحدث في اجماعهم كما هو قول احمد ومن تابعه
او دخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فيه كما هو قول باقي المشترطين لخروج
اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وما يكون حجة شرعا

لان التعريف

لان التعريف لما هو من الادلة الشرعية وهو المقرون بالشرائط ثم هذه الزيادة على
قول هؤلاء الزم والضبط اهو د وعلى من شرط الحجية الاجماع عدم سبق خلاف مستقر
وكان يرى جواز حصول الاجماع بعد الخلاف المستقر وكان التعريف عن زيادة
غير مسبوق به اي بخلاف مستقر بعد شرعي ان كان ممن لا يشترط انقراض العصر
وبعد انقراضهم ان كان ممن لا يشترطه يخرج عن التعريف ما كان بعد خلاف
مستقر لخلاف ما لو كان صاحب التعريف يرى عدم جواز حصول الاجماع بعد
الخلاف المستقر فانه لا يحتاج الى هذه الزيادة لانه لا يدخل في الجنس فلا
يحتاج الى الاخراج او كان يرى جواز حصوله بعد ذلك وينعقد فانه لا يحتاج
اليها ايضا لانه من افراد المعرف فلا وجه لاخراجه ثم مبنى هذا كله على ان
الشروط المذكورة شروط لماهية الاجماع الشرعي كما ذكرنا انفا واذن اي واذا كان
تعريفه يختلف بحسب اختلاف ما يتوقف حجيته عليه فمن شرط العدالة
في المجمعين وعدد التواتر فيهم لحجيته كالاول للحنفية وموافقتهم
والثاني لبعض الاصوليين منهم امام الحرمين مثلا اي زيادة ذلك في التعريف
فيراد اذا كان التعريف للاولى عدول بعد مجتهدي عصر وللاخرين لا يتصور
تواطئهم على الكذب بعد عدول ان كان ممن يرون هذا الشرط والا
بعده مجتهدي عصر وتتضح هذه الجمل في مسائل الباب وعلى
هذا المنوال يتأمل هذا التعريف بزيادة او نقصان بحسب ما هو شرط المعرف
فتأمل وقول الغزالي في تعريفه اتفاق امة محمد على امر ديني
معترض بلزوم عدم تصوره اي وجوده لان امته كل المسلمين من بعثته الى يوم
القيامة فقبل القيامة لا اجماع وبعدها لا حجية وفي طرده لو ارتد بعد ما اتفقا
في عصرها ان لم يكن فيهم مجتهدون فانه لا يكون اجماعا وصدق التعريف
عليه واصيب بسبق ارادة المجتهدين في عصر المشترطة من اتفاق محمد
صلى الله عليه وسلم كما سبق هذا المراد من خروج عنه صلى الله عليه وسلم

لا تجتمع امتي على ضلالة وستفيق على الخصوص من طرقنا ثم كانه اختار هذا اللفظ لتوافق
الحديث الدال على حجية الاجماع وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والاتفاق
قرينة ذلك فانه لا يكون الا بين الموجودين في عصر وبين انه لعله وان اتفقوا في عقلي
او عرفي او جود للعرف مع عدم للحرف بحسب باب الاتفاق على كل منهما الاخير بالتعريف
اذا كان كل منهما وسبا المنع عدم التعريف ح معتبره اي الذي خرج بالاتي فلا يبعض
عدم صدق التعريف عليه لانه لا حجية في الاجماع فيه وبطرقه ما تقدم انفا
وادعى النظام وبعض الشيعة استحالته اي الاجماع عادة كذا ذكره ابن الحاجب وغيره
وذكره السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام واما راي النظام نفسه
في بعض اصحابه فانه متصور ولكن لا حجة فيه كذا ذكره ابن الحاجب وغيره
وذكره السبكي انه هنا قول بعض اصحاب النظام ولها راي النظام نفسه
في بعض اصحابه فانه متصور ولكن لا حجة فيه كذا نقل القاضي وابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني
وهي طريقة الامام الرازي وابن الحاجب في النقل عنه بعد اصالة من اصالة الاختلاف لان انتشارهم
في مشارق الارض ومغاربها دون ان نقبا في يوسا لها ينبع من نقل الحكم اليهم
عادة ولان الاتفاق على الحكم الشرعي ان كان عن دليل قطعي احالت العادة
عدم الاصطلاح عليه لتوافر الدواعي على نقله وثبة تحقيقهم عنه وح فبطلع
نفي القطع عنه اي عن الاجماع ولكنه لم ينقل فلم يطلع عليه فليس بالاجماع
عن قطعي او كان عن ظني احالت العادة الاتفاق عنه لاختلاف القرائح اي
القوى المذكورة والانظار ومواد الاستنباط عندهم واختلافهم كاختلافها
اتفاقهم على انها طعام قالوا ولو تصور ثبوته في نفسه استحال ثبوته
عنهم اي المجتمعين لقضايها اي العادة بعدم معرفة اهل المشرق والمغرب
باعيانهم فضلا عن اقوالهم مع خفاء بعضهم لخموله اي لكونه غير معروف
بالاجتهاد ومع اسر مجتهد ونحوه اسره في دار الحرب في مطموره او عند التسد القطاع
عن الناس بحيث يخفى اثره ويحتمل رجوعه عن ذلك قبل تقرر ما به الاجماع

على

فيبان يرجع قبل قول الاخر بعد المجتمعون على قول في عصرنا لا يمكن السماع منهم فان
واصل المنا يكون في زمان متطاول فتوعظ نه بغير الاجتهاد قالوا ولو امكن ثبوته عنهم
استحال نقله الى من يحتج به وهم اي المحتجون به ومن بعدهم ذلك بعينه اي بقضا
العادة باحالة ذلك كما سيتضح فان طريق نقله اما المتواتر والاحاد واستحال
لزوم التواتر في المبلغين عادة لعدم استشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين
شرقا وغربا سمعوا منهم ونقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان
يتصل بنا واما الاحاد فلا يصح اذ لا يفيد الاحاد العلم لو قوعه وكان
الاولى حذف والعادة تحيله اي لزوم المتواتر في المبلغين كما بينا وذكر مادت
بعد المبلغين كما ذكرنا والجواب منع الكل اي القول بعدم ثبوته في نفسه
وبعدم ثبوته عن المجتمعين على تقدير ثبوته في نفسه وباحالة العادة نقله
الى من يحتج به بعدهم مع ظهور الفرق بين الشتوي بحكمه وبين اشتهاء طعام
واحد اكله للكل فان هذا الاجماع لهم عليه لاختلافهم في الدواعي له
طبعا ومن ادعى اجماعهم على غير جواز الحكم الشرعي فانه تابع للدليل فلا يمتنع
عليه لوجود دليل قاطع او ظاهر وما تعبد اي وانما تحيل هذه الشبهة من
الشبهتين الاخيرتين تشكيك مع الضرورة اذ نقطع باجماع كل عصر من الصحابة
وهلم جرا على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذاك الا بثبوته
عنهم ونقله الينا ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ولحمل قول احمد من ادعاه
اي الاجماع كاذب على استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه او لو كان لم يكن كاذبا
بالنقلة عنه وايضا كما نقل ابن نوح في رواية ابنه عبد الله وهو من ادعى الاجماع
فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن تقول لا نعلم الناس اختلفوا اذا لم يبلغه
لا انكار لتحقق الاجماع في نفس الامر اذ هو اجل اذ لا يجوم حوله قلت ويؤيده ما اخرج
البيهقي عنه قال اجمع الناس على ان هذه الاية في الصلوة يعني اذا قري القرآن فاستمعوا
له وانصتوا فهذا نقل للاجماع فلا جرم ان قال اصحابنا قال هذا على جهة

الورع علموا ان يكون هناك خلاف لم يبلغهم او قال هذا في جماعة ليس لهم معرفة بخلاف
السلف لان احمد اطلق القول بحجية الاجماع في مواضع كثيرة وذهب ابن تيمية والاصفهاني
الى انه اراد به غير اجماع الصحابة فحجيته معلوم بصورة تكون المجتمعين ثمة في قلة والان
في كثرة وانتشار قال الاصفهاني والمصنف يعلم انه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده
مكتوبا في الكتب ومن البين انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم او بنقل اهل
التواتر الينا ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة واما بعده فلا وقال ابن الحاجب
انما قال الانكار على فقهاء المعتزلة الذين يدعون اجماع الناس على ما يقولون
وكانوا من اقل الناس معرفة باقوال الصحابة والتابعين واحمد لا يكاد يوجد
في كلامه احتجاج باجماع بعد التابعين او بعد القرون الثلاثة انتهى وقال
ابو اسحق الاسفرايني نحن نعلم ان مسايل الاجماع اكثر من عشرين الف مسئلة وبهذا
يرد قول الملحدة ان هذا الدين كثير الاختلاف ولو كان حقا لما اختلفوا فيه فنقول
اخطات بل مسايل الاجماع اكثر من عشرين الف مسئلة ثم لها من الفروع التي
يقع الاتفاق منها وعليها وهي صادرة عن مسايل الاجماع التي هي اصول اكثر
من مائة الف مسئلة بقي قدر الف مسئلة وهي من مسايل الاجتهاد والخلاف
ثم في بعضها يحكم بخطا المخالف على القطع من نفسه وفي بعض ينقض حكمه
وفي بعض يتسامح فلا يبلغ ما بقي من المسايل التي يبقى على الشبهة الى مايتي
مسئلة ومسئلتين وهو اي الاجماع حجة قطعية عند الامة الا عند من لم يعتد به
من بعض الخوارج والشيعة لانهم اي الخوارج والشيعة مع فسقهم انما وجدوا
بعد الاجماع عن عدد التواتر من الصحابة والتابعين على حجيته اي الاجماع وتقديمه
على القاطع وهذا متواتر لا شك فيه كما لا شك في الضروريات وقطع مثلهم
اي الصحابة والتابعين بمثله عادة لا يكون الا عن سمعي قاطع في ذلك الحكم المجمع
عليه لان تركهم القاطع لظني بعيد جدا فثبت الاجماع على ان الاجماع حجة قطعية
اي بالسمعي القاطع المقتضي وهو المطلوب فان قيل هذا دور لانا استدللنا

على حجية الاجماع قلنا ممنوع بل انما استدللنا على كونه حجة قطعية بسمعي قطعي بالاجماع
اقتضى ذلك وذلك الاتفاق بلا اعتبار حجيته اي الاتفاق نفسه دليله اي السمعي
القاطع يعني الا استدلال على حجية الاجماع وقطع الاجماع بالاعتبار حجيته بل بمجرده
واثبت المطلوب لكونه دليلا على انه لو كان عن سمعي قاطع فالمثبت لحجية الاجماع
الاجماع حجة قاطعة دليل سمعي قاطع عرفنا وجوده ذلك الاتفاق الكاين
من الصحابة والتابعين البالغين عدد التواتر على حجية الاجماع وتقديمه
على القاطع في المحقق غير المتوقف عليه فلا دور وهذا الاجماع المستدل به
بالفاسد فيه كثير ولا كذلك الاجماع في الشرعيات بخلاف اجماع الفلاسفة
على قدم العالم لانه عن نظر وعقل يزاحم الفهم بالفاسد فيه كثير ولا كذلك
الاجماع في الشرعيات فان الفرق فيها بين القاطع والظني بين لا يثبت على اهل
المعرفة والتمييز فضلا عن المحققين المجتهدين على ان التواريخ دلت على من
يقول بحدوثه اي العالم منهم اي الفلاسفة فلا اجماع لهم على ذلك ومما
يدل على ذلك ما حكاه لنا المصنف عند قراءة هذا المحل عليه من كتابه
وجد بحجر في اساس الحائط المحرق من جامع دمشق حسب ما ذكره الامام
القفطي في كتابه انباه الرواة على انباه النحاة ولا باس بسوقه ذكر المختار المسبحي في تاريخه
ابن الفضل المصري بخط ذكر انه جرى بحضرته يوما ان الوليد لما تقدم بعمارة دمشق
امر المتولين لعمارة لا يضعوا حائطا الا على جبل فاشتغلوا ونقبوا عليهم وجود
جبل الحافظ جهة جيرون واطالوا الحفر لتناول المرسومة فوجدوا راس حائط
كبير العمل كثير الاحجار يدخل في عملهم فاعلموا الوليد امره فقالوا اسلسا
فقال اتركوا واحفروا امامه تنظروا اسه فصنع على حرام لا تفعلوا ذلك فوجدوا في
الحائط بابا وعليه حجر مكتوب بقلم مجهول فاز الواعبه التراب بالغسل ورنوا
في خضر ظلوا من الاصباغ فقرة حروفه وطلبوا من يقراها فلم يجدوا فاذ ذلك وتطلب الوليد
المترجمين من الافاق حتى حضر منهم رجل يعرف قلم اليونانية الاولى فقرا الكتابة الموجود

كانت باسم الوصد الاول اسعين لما كان العالم محدثا لا امتثال امراة الحدث
به وجب ان يكون له محدث لا كهولا كما قال دوالين وذو الحجتين واشتقهما
ح امر بعمارة هذا الهيكل من صلب بالجب الحجر على مضي ثلثة الاف وسبعماية
عام لاهل لاهل الاصطفوان قال راي الداخل عليه ذكرنا انه عند بارئ
الحجر فعل دالسلم فاطرق ابو الفضل عند سماع ذلك واخذ الجماعة في التعجب
من هذا امر الهيكل وامر الاسطوانات المدرج بدرق العين زمان كان فلما فرغوا من
ذلك رفع ابو الفضل راسه وانشد في صورة التعجب يسال قوم ما الحجر وحكمه
كما قال قوم لهذا النص وما طيم ولم تسطر الكتابة على ظهر حجر من استغض سقف
لخطاب ابي هاشم كاتبه ولكن من نقل الكتاب نقل الحكاية على مثل الحد الذي
هو مسطورة عليه انتهى قلت وقد ذكرها مختصرا ياقوت الحموي في معجم
البلدان فكن مع زيادة بين الحجتين وبين ح هي فوجبت عبارة خالق الخلق ما
وهي زيادة حسنة وتدل على مضي ثلثة الاف وسبعماية عام على مضي سبعة الاف
وتعماية عام وانا دين اهل الاسطوان قوم من الحكما الاول كانوا يعبدون كما حكى
ذلك احمد ابن الطيب السرخسي الفيلسوف والله تعالى اعلم واجماع اليهود على
نفي نسخ شريعتهم عن موسى عليه السلام واجماع النصارى على صلب
عيسى عليه السلام انما هو لا يبلغ الاحاد الاصل اي الاتباع منهم في هذين الامرين
من الاحاد ان منهم الذين هم اهل الطبقة الاولى فيها العدد المتحقق بهم اذ لو كانوا
محققين لم يجمعوا عليهما لانهما موضوعان مختلقان ما ذكرنا من الصحابة والتابعين
فانهم محققون بغير متعمد لامر في ذلك لانهم الاصول والحاصل انه لا يرد كل
هذه الاجماعات نقضا على ان العادة حاكمة بان مثل الاتفاق لا يكون الا عن قاطع
لانما التي يعتمد في الاول ما لم يتحقق في الاخر بهذا الدليل عقلا على ان الاجماع حجة
قطعية ومن الادلة التي تكتب السمعية احاديث تقاربت منها ما قدر هو مشترك لا يجتمع امتي
على الخطأ والمحو مكتوب باضافته مشترك الى ما بعده ومن نحوه بالعطف على لا يجتمع

الاجماع

٥١٤

كثيرة على انه صفة اي القدر المشترك بين هذا الحديث وغيره وهو عصمة الامة
من الخطأ فاخرج الترمذي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا يجمع
امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ الى النار وقال
غريب من هذا الوجه وابو نعيم في الحلية فالله لم يكن ليجمع بلفظ ان الله
لا يجمع هذه الامة على ضلالة ابدا وان يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم
فان من شذ شذ في النار قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح الا انه
معلول ثم بين علته وابن ماجه بلفظ ان امتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم
الاختلاف فعليكم بالسواد الاعظم والحاكم بلفظ لا يجمع الله هذه الامة
على ضلالة ابدا ويد الله مع الجماعة ورجاله رجال الصحيح الا ابراهيم بن ميمون فان فيه ما
الجماله ويلفظ الله لا يجمع جماعة محمد على ضلالة ثم قال صحيح على شرط
مسلم واحمد والطبراني عن ابي هاني الخولاني عمن اخبره عن ابي بصرة الغفاري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سالت ربي اربعا فاعطاني
ثلاثا ومنعني واحدة سالت ربي ان لا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيها
ومنعني واحدة سالت فاعطانيه الحديث قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح
الا التابعي المبهم وله شاهد مرسل رجاله رجال الصحيح ايضا اخرجه الطبري
في تفسير سورة الانعام الى غير ذلك وهذا طريق الغزالي وابن الحاجب
ومنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وهو غير سبيل المؤمنين
اعم من الكفر فجمع بينه اي بين اتباع غير سبيلهم وبين المشاقة للرسول صلعم
في الوعيد الشديد فيحرم اتباع غير سبيلهم اذ لا ضم مباح الى حرام في الوعيد
لانه لا دخل للمباح فيه واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم
اذ لا يخرج المكلف عنهما لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم
اذ معنى السبيل هنا ما يختاره الانسان لنفسه ويعرف به من قول او فعل

لا الاجماع بينهم يجب اتباعه وهو المطلوب ولعرض هذا الاستدلال بانه اثبات
حجية الاجماع بما يتبني لا يثبت حجيته الا بذلك التبني لانه اي بالاجماع وهو اي ذلك
التبني الظاهر وهو الاية الشريفة لعدم قطعية سبيل المومنين في خصوص المدعى
وهو الاجماع لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول وفي مناصرته ودفع الاعداء
عنه اوفي الاقتداء به اوفي ما صاروا به مومنين وهو الايمان واذا قام الاحتمال كان غاية
الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع الدال على التمسك بالظواهر المفيدة
للظن اذ لولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وكان الاستدلال به اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا
وافاد المصنف في الدرس بما يمكن الجواب عن هذا على طريقة بعض الحنفية
بان هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فان حكم العام عندهم ثبوت الحكم
في ما يتناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج الى الاجماع الدال على جواز
التمسك بالظواهر المفيدة للظن لان الواقف انه غير مثبت الحكم في ما يتناوله
بطريق الظن قلت الا ان السبكي ذكر ان الشافعي لاستدلاله بهذه الاية على
حجية الاجماع وان لم يسبق اليه وحكى انه تلى القرآن ثلاث مرات حتى استخرج ذلك
ذلك البيهقي في المدخل وساق فيه حكاية طويلة غريبة بسنده ولم يدع احد
الشافعي القطع فيه انتهى فان ادعى الظن فلا اشكال لكون المطلوب القطع
وان ادعى القطع اشكل بقوله بظنية دلالة العام اللهم الا ان يدفع هذا بان
ظنها حيث لا قرينة تفيد القطع بذلك وهنا قد احتف بما يوجب القطع
بذلك لكون الشافعي في ذلك ثم بعد ذلك لم يكن مجردا لاية وحدها دليلا مستقلا
في افادة المطلوب فليتامل والله سبحانه اعلم والاستدلال كما ذكره امام الحرمين
على حجية الاجماع بانهم اي الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع
عليه عادة لقضائها باستناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون قولهم
حجة قطعية لذلك القاطع لا بقولهم فهو المطلوب ممنوع فان سند الاجماع

فيكون ظنيا ولا يتم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون دق فيه
النظر لا في القياس الجلي والاخبار الاحاد بعد العلم بالظواهر وليكن هذا مطلبه
ان يقال لا يتم الاستدلال باجماع الصحابة على حجية الاجماع لغيرهم هذا ووجه الاستدلال ايضا
اجماعهم على تقديمه على القاطع دفعا لقبول الخلاف ما تقدم فانه اي القطع بقطعيته
نطقي كل من المجتمعين فانه قول باصل دونفي الاعتقادي فلا بد من قطع قاطع بالقطع
هنا اي في ما سواه قد يكون بعضه اي الاجماع وهذا من خواص المصنف رحمه الله
قالوا اي المخالفون قال الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فلا مرجع الى غير الكتاب والسنة لان الرجوع اليهما رجوع الى الله والرسول
الجواب لولم هذا انتفى القياس ولا يقولون اي المخالفون فان رجعتموه اي القياس
الى احدهما الى الكتاب والسنة لثبوت اصله اي القياس وهو المقيس عليه
به اي باحدهما فكذا الا الاجماع الا عن مستند نفوا حدهما اي القياس الراجع الى
احدهما وحينئذ كان ذلك ردا الى الله والرسول فكذا هكذا الاخص وجوب الرد
بما فيه النزاع تكون جوابا لدهولي بما فيه النزاع ضد المجمع عليه هذا ان لم يكن
وجوب الرد خص بالصحابة بقرينة الخطاب فلو سلم عدم الاختصاص
فغايته انه ظاهر لا يقاوم القاطع الذي هو اول الذي هو اول الادلة على حجية
الاجماع وايضا قالوا نحو قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل لا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق الى غير ذلك مما ورد نهيا عاما للامة يفيد جواز
خطائهم اي الامة اذ الخطاب عام لهم ولولا جواز صدوره كل من
المنهيات عن جميعهم لما افاد النهي ولا نهي عن الممتنع اجيب بانه يكون
اي النهي منعا للكل وح لا يلزم جواز كون الكل ذا خطاء الكل اي الجميع كما قلتم
بدونه تم عليه لزوم جواز صدور كل من المنهيات عن جميعهم بينه
استلزام النهي جواز صدور المنهي عن المكلف بل يكفي فيه اي كون النهي
صحيحا الامكان الذاتي لوقوع النهي مع الامتناع بالغير هاهنا اي كونه ممتنعا بالغير

من العوارض فلا يلزم جواز خطائهم علي ان الجواز عقلا يعني انه لو وقع لم يلزم
منه محال عقلا فلا يلزم منه الوقوع ومفاده اي النهي ح الثواب بالعزم
علي ترك المنهي اذا خطر له فعله وهو من اعظم الفوايد فتنبه نبه حرة المادة
بالسطر ادني الاصول فافهم المصنف علي ذلك والافهي من مسايل الفقه
كما ذكر في المقدمة فلي منه علي ذكر مسئلة انقراض المجتمعين علي حكم
اي موتهم عليه ليس شرطا لانعقاده ولا لحجيته اي اجماعهم عند المحققين
منهم الحنفية ونص الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب علي انه
الصحيح وابن السمعاني علي انه اصح المذاهب لاصحاب الشافعي والامام
علي انه المختار والشافعي علي انه اصح الوجهين فيكون اتفاقهم
حجة في الحال فيمتنع رجوع احدهم اي المجتمعين عن ذلك الحكم لظهور
قوله الاول مع قوله موافقته حجة عليه وخلاف من حدث من المجتهدين
بعد اجماعهم فيه وشرط اي انقراضهم احمد وابن فورك وسليم الرازي والمعتزلة
علي ما نقله ابن برهان والاشعري علي ما ذكره الاستاد ابو منصور مطلقا
اي سواء كان اجماعهم عن قطعي او ظني وامام الحرمين ان كان سنده
قياسا الا ان كان نصا قاطعا كما ذكره ابن الحاجب وغيره قال السبكي
وهو وهم وامام الحرمين لا يشترط الانقراض البتة بل يفرق المسئلة الي قاطع
وان كان مظنته الظن فلا يشترط فيه تمادي زمان وينهض حجة علي
الفور والظني فيشترط تمادي الزمان حتي لو خر علي المجتمعين سقف
عقيب الاتفاق ودهمهم الهلاك بوجه من الوجوه قال فلست اري ذلك اجماعا
ثم هو مصرح بان ما ذكره من الظني متصد انها لا المظنون لا يستقيم علي سواء واحد
مع التمادي قال الا ان يحلف موجبا لعمهم ظهور وجه من الظن قال واللفظات
يقول ما انتهى الي هذا المنتهى فقد اعتبر به الي القطع وقيل انه شرط لا انقراض
في السكوتي وهو ما كان بفتوي البعض وسكوت الباقين لضعفه الا ما اذا كان

بهرج

اجماع

٥١٨

بهرج انه الحكم او نفي الحكم يذهبا معا وهو مذهب ابي اسحق الاسفرايني وبعض
المعتزلة واختاره الآمدي وزعم ان انقراضهم العصر في السكوتي معتبر بلا خلاف
وانما محل الخلاف القولي وقيل يعتقد قبل الانقراض في ما لا مهلة فيه ولكن
يمكن استدراكه من نفس واستباحة حكاه ابن السمعاني عن بعض الشافعية
وقيل ان كان المجمع عليه من الاحكام التي لا يتعلق بها اتلاف واستهلاك
اشترط قطعا وان تعلق بها ذلك فوجهان وهذا طريقة الماوردي وقيل
انقراض شرط في اجماع الصحابة دون غيرهم وعليه حنفي الطبري ثم من
المشترطين من اشترط انقراض جميع اهله ومن اشترط انقراض جميع
اهله ومنهم من اشترط انقراض اكثرهم فان بقي من لا يقع العلم بصدق
خبره كواحد واثنين لم يعتبر ببقايه وكذا في تقريب القاضي ولفظ الغزالي
في منخوله اختلف المشترطون فقيل يكتفي بموتهم تحت هدم اذ الغرض
انتهاء اعمارهم عليه والمحققون لا بد من انقضاء مدة تفيد فايدة منهم
لو يجتمعون علي راي وهو معرض التعيير ثم هم القايلون بالاشتراط
اختلفوا فقيل انه شرط في انعقاده وقيل في كونه حجة هذا وفي الكشف
وغيره واختلف في فايدة هذا الاشتراط فعند احمد ومتابعيه جواز رجوع
المجتمعين او بعضهم عما اجمعوا عليه قبل الانقراض لا دخول من يحدث
في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتي اجمعوا وانقرضوا لم يعتبر
عليها قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذا
الا يكون الخلاف منحازا فالاجماع لو وقع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع
اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا ولم يسبق ذلك الخلاف
معتبرا ويكون قول المخالف اذا كثر بالاجماع مذهب الباقين الي
جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم فعندهم
لا يشترط انقراض عصر المدرك الداخل في اجماعهم والا لم يتم انعقاد

اجماع اصلا كما نقله امام الحرمين وغيره عنهم لنا الادلة السمعية توجيها اي
حجية الاجماع بمجرده اي الاتفاق من مجتهدي عصر من الامة على حكم شرعي ولو في
لحظة اذ المحجة اجماعهم لا انقراضهم فلا يوجب لا اشتراطه لو اي المشترطون
يلزم عدم اشتراطه منع المجتهد عن الرجوع عن ذلك الحكم عند ظهور موجبه
اي الرجوع خبرا كان الموجب او غيره واللازم باطل اما اذا كان خبرا فيستلزم
عدم العمل بالخبر الصحيح وقد اطلع عليه واما اذا لم يكن خبرا بان كان اجتهادا
عن اجتهاد فلانه لا حجر على المجتهد في الرجوع عند تغير اجتهاده بيان اللزوم
انه اذا تغير اجتهاد بعض المجتمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده في حكم
باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع اجيب
وجود الخبر مع ذهول المجتمعين عنه بعيد بعد فحصهم عنه والاطلاع
بعد الذهول الكائن بعد الفحص ابعد ولو سلم وجوده بعد ذهولهم الكائن
بعد فحصهم والاطلاع عليه فكذا القائل المشترطين اجماعكم بعد
انقراض ليس بحجة لاستلزام حجيته الغاء الخبر الصحيح اذا اطلع عليه من بعدكم
فقولي هذا الالزام مشترك بيننا وبينكم فما هو جوابكم عنه وجوابنا وهذا
جواب جدلي والحل وهو الجواب الجدلي يجب ذلك اي الغاء الخبر الصحيح المخالف
حكما لما اجمع عليه تقديما للقاطع وهو الاجماع على ما ليس بقاطع وهو الخبر
الصحيح الذي اطلع عليه بعد ذلك وكأنه غير مجوز عن الرجوع عن اجتهاده
المجموع عليه والحاصل الا نسلم ان اللازم باطل مطلقا بل اعتبر عدم الاجماع
فاما معه فالمنع عن الرجوع واجب ولنا اي كون الرجوع عن ظهور موجبه
ليس مطلقا باطلا بل في ما اذا انعقد الاجماع عليه قال ابو عبيدة بفتح العين المهملة
السلماني لعلي رضي الله عنه حين رجع عن عدم جواز بيع امهات الاولاد
قبله اي انقراض المجمعين عليه حيث قال اجتمع رأيي ورأي عمر في امهات
الاولاد ان لم يبعن ثم رأيت بعد ان يبعن وقول عبيدة رأيك

ورأيا

٥١٩

ورأي عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله
عنه رواه عبد الرزاق وليس هذا من علي رضي الله عنه مخالفة للاجماع
بل كما قال المصنف وغاية الامر ان عليا رضي الله عنه يرى اشتراط انقراض
العصر ثم ليس هذا الرأي منه المدلول عليه بهذه الواقعة مع مخالفة غيره
من الصحابة له فيه بتعين الاعتبار حتى ينهض حجة للمخالفين على ان الذي في
رواية البيهقي عن علي رضي الله عنه انه خطب على منبر الكوفة تعالى فقال
اجتمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر الا تباع امهات الاولاد واما الآن اري بيعهن
فقال له عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فاطرق
رأسه ثم قال اقضوا فيه ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي قالوا
اي المشترطون ثانيا لم تعتبر مخالفة الراجع لان الاول كل الامة لم تعتبر مخالفة
من مات لان الباقي كل الامة واللازم باطل اجيب عدم اعتبار مخالفة الميت
مختلف فيه فيجعل عدم الاعتبار يمنع بطلان اللازم ويلزم ان لا قول للميت
وعلى الاعتبار له يمنع الملازمة والفرق بينهما تحقق الاجماع اولا بموافقته
قبل الرجوع فامتنع اعتبار مخالفته ثانيا ولم يتحقق الاجماع قبل الموت اي
موت المخالف ثم يقول لمن يقول بموت قائله لا اعتبار بقول قائل المسئلة
لا لذات القائل بل لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل الميت باق
بعد موته فكان كبقائه مخالفا مع قول بعض من وجد من الامة فهو يمنع عقد
الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته هذا وكون فائدة الاشتراط جواز رجوع الجميع
والبعض لا دخول من يحدث قبل انقراضهم لجهتهم لانه اذا كان الغرض انه لا يكون اجماعا
حتى ينقرض العصر وقد وجد مجتهد قبل انقراضهم فلم يحصل ويعتبر حتى يتم انعقاد الاجماع
مع مخالفته كما انه يعتبر رجوع بعضهم من غير ان ينسب اليه مخالفة الاجماع افادني هذا
المصنف رحمه الله تعالى ثم لقائل ان يقول واذا كان الاصح كما سبق في اعتبار
قوله فينبغي ان يشترط انقراض عصره كما في التابعي وكان اعتبار انقراض عصره ايضا

يؤدي الى عدم استقرار الاجماع مع ان مخالفته لا توجب عدم اعتباره بل عدم اعتبار
هذا القول يؤدي اليه فليتامل مسئلة اكثر الحنفية والمحققون من [illegible]
كالحارث المحاسبي والاشعري الكبير والقاضي ابي الطيب وابن الصباغ و
الامام الرازي واتباعه وغيرهم كالجبائي وابنه لا يشترط لحجية اي الاجماع
اتفاقا سبق خلاف مستقر لغير المجمعين بان اختلف اهل عصر في مسئلة
واعتقد كل حقية ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن
الماخذ من غير ان ينعقد لاحد في المسئلة حقية شيء من الاقوال فيها
ولم يكن في مهلة النظر حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت وخرج عن
ابي حنيفة اشتراطه اي انتفاء سبق خلاف مستقر لغيرهم كما هو مذهب
الشافعي وفي المحصول انه قول كثير من المتكلمين وفقهاء الشافعية
والحنفية ونقل سراج الدين الهندي عن احمد والاشعري والصيرفي وامام
الحرمين والغزالي واختاره الامدي ونفيه اي نفي اشتراط سبق خلاف
مستقر لغيرهم عن محمد وعن ابي يوسف كل من اشتراط ونفي اشتراط من
القضاء ببيع امهات الاولاد المختلف فيه جوازه وعدم جوازه للصحابة كما
يفيده ما اخرجه البيهقي والطبراني عن سلامة بنت معقل قالت كنت للحباب
بن عمرو وقد ولدت منه ولدا فقالت لي امراته الان تباعين في دينه فاتيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال من صاحب تركة
الحباب بن عمرو فقال اخوه ابو اليسر كعب بن عمرو فدعاه رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تبيعوها واعتقوها فاذا سمعتم برقيق قد جاءني
فاتوني اعوضكم ففعلوا واختلفوا فيما بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال بعضهم ام الولد مملوكة ولولا ذلك لم يعوضهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال بعضهم بل هي حرة قد اعتقها رسول الله صلعم زاد اسحق بن ابراهيم الرازي
في روايته ففي ذا كان الاختلاف المجمع للتابعين على احد قوليهم اي الصحابة من الخ

والاصح

اجماع

والاصح اسقاطه من عليه ابدال من احد قوليهم لا ينفذ بيعهن عند محمد لانه قضاء
بخلاف الاجماع لان البيع لم يبق اجتهاديا بالاجماع في العصر الثاني وقضاء القاضي
على خلاف الاجماع لا يصح فينقض قضاؤه وعن ابي حنيفة ينفذ لانه لم يخالف
الاجماع على عدم جواز بيعهن لان الخلاف السابق منع انعقاد الاجماع المتاخر
فلا ينقض ولابي يوسف مثلهما فقد ذكره السرخسي مع ابي حنيفة وصاحب
الميزان مع محمد وفي التحقيق وغيره وهو الاصح وفي كشف البزدوي وقد حكى عنه
ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رايت في بعض
نسخ اصول الفقه والاظهر من الروايات كما في الفصول السير وشتمه وغيرها
لا ينفذ عندهم فقد ذكر في التقويم ان محمدا روى عنهم جميعا ان القضاء
ببيع ام الولد لا يجوز وفي الجامع يتوقف على امضاء قاض اخر اي امضاه والا بطل
وكلام السرخسي يفيد ان المخرج من هذه المسئلة عن محمد عدم اشتراط انتفاء
خلاف مستقر وعنهما اشتراطه تخريج شمس الائمة الحلواني ثم هذا يفيد ان اجماعا الصحيح
لم ينعقد اجماعا على عدم جواز بيعهن ولبني اجماع التابعين على ذلك كما حكاه
كثير الا لعدم اشتراط انتفاء سبق خلاف مستقر لاهل عصر سابق ولا ثبت
ذلك فقد ثبت ما عن علي رضي الله عنه واخرج البيهقي باسناد صحيح عنه قال
ناظرني في امهات الاولاد فقلت يبعن وقال لا يبعن فلما افضى الامر الي رايت
ان يبعن وعبد الرزاق عنه انه عهد في وصية فقال اني تركت تسع عشرة سرية فايتهن
كان ذات استولاد فلتقوم في حصة ولدها ثم يعتق واخرج البيهقي وابن [illegible]
بسند رجاله ثقات عن زيد بن وهب قال انطلقت انا ورجل الى ابن
مسعود نسأله عن ام الولد فقال يعتق من نصيب ولدها وعن ابن عباس
قولان احدهما على وفاق ابن مسعود اخرجه ابن ابي شيبة باسناد حسن والاخر
فيه جواز البيع مطلقا اخرجه البيهقي عبد الرزاق باسناد صحيح واخرج البيهقي بسند
صحيح عن نافع قال نفى ابن عمر رجلا بطريق المدينة فقال الا تركنا هنا الرجل

نعم بان ابن الزبير يبيع امهات الاولاد فقال لكن ابا حفص عمر لعمر فانه قال نعم قال قضى
في امهات الاولاد لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها صاحبها مشايخنا
ما عاش فاذا مات فهي حرة ونقله في التقويم عن جابر فقال اخرون من
كالكرخي والرازي والسرخسي لا يدل القول بنفاذ القضاء يعني على ان الاختلاف
السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر قال السرخسي والاوجه عندي ان هذا
اجماع عند اصحابنا جميعا الدليل الدال على ان اجماع اهل كل عصر اجماع
معتبر وحشي عليه صاحب المنار وذكر الفناري انه الصحيح عندنا فهي بنا
اصحابنا ح فالتخريج لهذا القول على عدمه اي عدم اشتراط انتفاء
الخلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق ان الاجماع المسبوق بخلاف مستقر
مختلف في كونه اجماعا فاكثر العلماء الى انه اجماع والاخرون ان اجماع فيه
شبهة نفيه اي في اعتباره ح شبهة عند من جعله اجماعا بمنزلة خبر الواحد
حتى لا يكون جاحده ولا يضلل واذا كان في اعتبار هذا الاجماع شبهة
وكذا استعلقه اي تعلق اي اعتبار متعلق هذا الاجماع وهذا الحكم المجمع عليه
شبهة فهو اي القضاء بذلك اي الحكم نافذ لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي
بل الاجماع مختلف فيه وكان كالقضاء في مجتهد فيه في حكم مختلف في اعتباره فينفذ
ويصير لازما ومجمعا عليه ولا يتوقف نفاذه على امضاء قاض اخر فيه خلاف قضاء
الاول كان باطلا ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه كان اقضت امراة في الحدود
فقضت فيها فرفع الى قاض اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول مختلف فيه
لكن هذا كذا في كشف البزدوي وغيره ولكن القائل ان يقول لكون اظهر الروايات
انه لا ينفذ ونص عليه الخصاف حيث ذكر ان القاضي اذا قضى ببيع
ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين هو الاشبه ثم الاظهر ان الخروج في القضاء
ببيع امهات الاولاد في نفس القضاء ايضا كما في متعلقه الذي هو جواز البيع
لا في نفس متعلقه فقط فيجيء ما في الجامع لان القضاء الثاني هو الذي يقع في

مجتهد

مجتهد فيه اعني الاول فلا جرم ان في الكشف وهذا اوجه الاقاويل بنفسه ثم الذي
عليه الائمة الاربعة عدم جواز بيع ام الولد وحيث كان القاضي مقلدا لاحدهم كما على الحال
الان في سائر الاقطار بل حليا نفوض اليه القضاء ليقضي على مذهب مقلده الذي هو احدهم
فلا ان حريا انه لو وقع قضاء قاض من قضاة الزمان ببيع امهات الاولاد لا ينفذ وان نفذه
وعند كثير منهم على اختلاف مذاهب مقلديهم والوجه ظاهر فليتنبه لذا
على عدم اشتراط هذا الشرط الادلة المتقدمة على حجية الاجماع لا يفصل بين ما سبقه
خلاف اولا فيحمل بمقتضى اطلاقه الشارطون قالوا اي الشارطون لا ينفي القول
بموت قائله حتى جاز تقليده اي قائله والعمل به اي بقوله ولهذا ابلدون وحفظ
قول معتبر حال تقليده اي قائله والعمل به اي بقوله ولهذا معتبر حال الاتفا
الاحقين فلم يكونوا اي اللاحقون كل الامة فلا اجماع قلنا جواز ذلك اي تقليد
الميت والعمل بقوله مطلقا ممنوع بل جوازه ما لم يجمع على القول الاخر القائل
له اما اذا اجمع على الاخر فينتفي اعتباره اي ذلك القول السابق لا وجوده كما
بالناسخ فان الناسخ ينفي اعتبار المنسوخ لا وجوده فلا يسوغ والحالة
هذه تقليده والعمل بقوله بل هذا من قبيل النسخ كما صرح به فخر
الاسلام حيث قال لكنه نسخ بالاجماع وكان ساقطا كقياس نزل بعده
نص بخلافه فيكون منسوخا ساقطا انتهى وقال صاحب الكشف اي لم يبق
معتبرا معمولا به بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس
يخرج القياس عن ان يكون معمولا به وعلى هذا فقد كان الاولى ان يقال
كما هو شان الناسخ او غيره من النواسخ ثم قال صاحب الميزان هذا
ضعيف لان لوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ
بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت فاما الاحكام الثابتة
بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول فيجوز ان ينسخ وهو مختار المصنف يعني
فخر الاسلام بان يوافق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد

اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد فسخ لهم على خلاف اجتهاد
اهل العصر المتقدم فيكون هذا نسخا لا انتهاء لمدة الحكم الاول كما في المنصوص
لانا نقول هذا غير صائب لانه لا مدخل للراي في معرفة انتهاء مدة الحكم لانا لا ندعي انهم
يعرفون انتهاء مدة الحكم بارائهم بل نقول لما انتهى كذلك الحكم بانتهاء
المصلحة وفقهم الله للاتفاق على خلاف المعروف الاول فيتبين به ان الحكم
قد تبدل بتبدل المصلحة من غير ان تعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة
الحكم انتهى وقد ذكره في التلويح ملخصا وسكت عليه ويظهر انه وان كان
منه ما تقدم من مسئلة النسخ بالاجماع فتمكن ان يقال هو اولى مما ذكره صاحب
الميزان لان ما ذكره ما يؤدي الى تضليل الفرقة من الصحابة الذين وقع الاجماع
على خلاف قولهم في الدليل يعني انهم لم يقيموا لصدق ونا شرايطه وهو بعيد
منهم وتوعا من مناظرهم من الخلاف هذا التوجيه فانه ليس فيه
نسبتهم الى تضليل لا في الحكم ولا في الدليل والله سبحانه اعلم وبه اي بهذا
الجواب يبطل قولهم اي الشارطين يوجب عدم اعتبار قول الميت المخالف
تضليل بعض الصحابة فانه كثيرا ما اتفق لهم خلاف مستقر في مسايل ثم حدث
بعد وجود المانع الاجماع لمن بعدهم على احد قوليهم ولم يعتبر القول الاخر مانعا
من انعقاد الاجماع على خلافه فلزم ان يكون صاحب القول الاخر مخالفا
للاجماع ومخالفة الاجماع وبيان بطلان هذا اللازم ظاهر اما اولا فلان كون
صاحب القول الاخر مخالفا للاجماع ممنوع اذ لا وجود للاجماع في حياته
والمخالفة فرع الوجود بل غايته ان رايه كان حجة قبل حدوث الاجماع فاذا حدث
انقطع كونه حجة مقتصرا على الحال واما ثانيا فللاجماع على عدم تضليل المجتهد المزاحم
المجتهدين اتفقوا على خلاف قول فاذلك بالمجتهد المتقدم ثم غاية ما يقتضي
هذا الاجماع ظهور خطاء المخالف للحديث الاجماع عليه وهو غير ممتنع فان المجتهد
يخطي ويصيب ثم لا ضير فيه لانه غير ملوم ومأزور بل معذور ماجور دائما المتبع

تضليل

تضليل كل الصحابة او كل الامة في عصر بالنظر الى الحكم لان اصابة
الحق لا تعدوهم وبالاجماع التابعين المذكور يبطل ما عن الاشعري واحمد
الغزالي وشيخه امام الحرمين من احالة العادة اياه اي الاجماع على احد
القولين السابقين لتصلبهما اي القادة بالاصرار على المعتقدات
وخصوصا من الاتباع لاربابها فلا يمكن اتفاقهم ووجه بطلانه
ظاهر فان الوقوع دليل الجواز على انه اي وجود القولين المذكورين
انما يستلزم ذلك اي تضادها باصالة ووقوع الاجماع على احدهما من
المختلفين انفسهم لا وقوعه ممن بعدهم فالمسئلة مفروضة في وقوعه
ممن بعدهم على ان هذا وان كان ايضا غير مسلم بالنسبة الى المختلفين
اذ قد يخفى الصواب للمجتهد في وقت ويظهر له في اخذ وبعيد من المتدين
من الاصرار على الخطاء بعد ظهور الصواب لكن لما كان مع ذلك فيه
اظهار بطلان الاستحالة بوجه اخر ذكره لذلك وما عن المجوزين
من عدم الوقوع اي ويبطل ايضا ما عن بعض المجوزين لانعقاده وحجيته
لو انعقد من نفي وقوعه عادة اذ هو واقع كالاجماع المذكور ثم هذا القيد
ان المجمعين طايفتان طايفة قايلة بالجواز الوقوع وهم الجمهور وطايفة
قايلة بالجواز لا الوقوع وقولهم اي القايلين بامتناع الوقوع في الوقوع تعارض
الاجماعين القطعيين الاول على تسويغ القول بكل من القولين والثاني
على نفيه اي منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الاجماع على احدهما بعينه
وتعارضهما محال عادة قلنا تعارضهما ثم اذ التسويغ القول بكل منهما انفقد بعد الاجماع
على احدهما وجوبا وهو متعلق بعقيدة اثنا فيد التسويغ على سبيل الوجوب
بانا المجمع على احدهما لا دلالة لاعتبار للاجماع السابق لخلاف مستقر
اي حجية كما ذكرنا اما اجماعهم اي المختلفين انفسهم بعد استقرارهم المستقر على
احدهما فكذلك اي فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم جوابا واستدلالا نفعه

الآمدي مطلقا لان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل
شق الخلاف باجتهاد او تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على احد الشقين وجوزه
الامام الرازي مطلقا ونقله امام الحرمين عن اكثر الاصوليين لادلة الاعتبار
ونقض استقرار خلافهم على جواز الاخذ بكل الخلاف بشرط بعدم الاتفاق
على احدهما والفرض انتفاؤه وقيل الا ان مستندهم في الخلاف قاطعا
فلا يجوز حذرا من نقض القاطع وكونه اي اجماعهم حجة في هذه اظهر من كون
الاجماع حجة في الاولى اذ لا قول لغيرهم مخالف لهم في هذا وقولهم اي المخالفين
منهم لا يجوز الرجوع عنه ثانيا الى قول الباقين لم يبق معتبرا حتى لا يجوز له
ولا لغيره العمل به بعد الرجوع عنه فهو اي القول الذي استمر بعضهم عليه ورجع
الباقون اليه اتفاق كل الامة بخلاف ما في المسألة التي قبلها فان القول
الذي انعقد الاجماع على خلافه تعتبر فيهم اي المجمعين على خلافه
في العصر الذي بعده كبعض الامة ما قيل ان اردتم ولم تعتبر قبل الاجماع على
القول المخالف حتى جاز ان يعمل به مطلقا فمسلم وكذا قول المختلفين قبل رجوعه عنه
الى مقابلة وان اردتم تعتبر بعد الاجماع على مقابلة فممنوع بل لا يعتبر كما في
هذه فلا فرق بين الاجماعين في الحجة ظهورا واظهرية قلنا المختار
الثاني ولا تم القول ان القول الذي لم يجمع عليه بعد الاجماع على مقابلة
في المسألة الاولى غير معتبر اصلا كما في هذه فانا نجوز الاجتهاد في الاجماع المسبوق
بالخلاف اللفظي ولا نجوز الاجتهاد في الاجماع المسبوق بخلاف مستقر من غير المجمعين
بخلاف ما انعقد عليه كما سيصرح بالمصنف في آخر مسألة انكار حكم الاجماع ولا يجوز
الاجتهاد في الاجماع المسبوق بخلاف مستقر من المجمعين فظهر وجه الاظهرية المفيدة
مزيد القوة فيه على ما قبله والله سبحانه اعلم تنبيه ثم غير خاف ان هنا كلام بناء
على عدم اشتراط انقراض العصر اما اشتراطه فجائز وقوعه ويكون حجة اذ ليس فيه
ما يوهم تعارض الاجماعين ولان اختلافهم على قولين ليس باكثر من اجماعهم

على

على قول واحد فاذا جاز الرجوع في الواحد المتفق عليه فالمختلف فيه اولى والشرط
كما قال ابن كج انه رجع الجميع من قبل ان ينقرض منهم احد اذا مات احد الطائفتين او
ارتدت فالعياذ بالله فهل يعتبر قول الباقين اجماعا فاختار الامام الرازي والصفي
الهندي انه يعتبر اجماعا لا بالموت والكفر بل لكونه قول كل الامة وصحح القاضي والقرطبي
انه لا يكون اجماعا لان الميت في الحكم كالموجود والباقي بعض الامة لا كلها وجزم به
ابو منصور البغدادي وذكر في المستصفى انه الراجح وحكى الشيخ ابو بكر الرازي فيه
قولا ثالثا وهو ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لان الطائفة المتمسكة بالحق
لا تخلو منها زمان وقد شهدت ببطلان المقوضة فوجب ان يكون قولها حقا
وان يسوغوا فيه الاجتهاد ولم يصر اجماعا لاجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف
وهذا من قائله بناء على ان الاجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم اذا كان
طريقه اجتهاد الرأي واما اجماعهم قبل استقرار خلافهم فاجماع مسألة
معظم العلماء كما ذكر ابن برهان على انه لا يشترط في حجية اي الاجماع عدد التواتر لان
الدليل السمعي للحجية لا يوجبه اي عدد التواتر بل يتناول الاقل منهم لكونهم
كل الامة والعقل للحجية وهو انه اي الاجماع لو لم يكن عن دليل قاطع لم يحصل
الاجماع لان العادة تحكم بان الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع
في شرعي بمجرد تواطؤ على سبيل الظن بل لا يكون قطعهم الا عن نص قاطع بلغهم
فيه يوجب ذلك الحكم لا يصح مثبتا لاشتراط عدد التواتر في حجيته وهذا ابناء على
ان قول القاضي واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن الاجماع عن قاطع لما حصل
فلا بد من القول بعدد التواتر فان اتفق لحكم العادة في غيره ظاهر وانتفي عنه
ظاهر بل هو في حيز المنع لان اشتراط عدد التواتر في انتهاض الاجماع حجة قطعية
لا انتهاضه حجة ظنية اذ يتاتى وان لا يشترط عدد التواتر في المجمعين
لحجية الاجماع ولا اشكال في تحققه اي الاجماع لو لم يكن ثمة الا اتفاق اثنين
على حكم شرعي في عصر او انفرد فيه كانه لوجود ما قيل من ان معناه لغة الاتفاق

اثنين على حكم شرعي في عصر او تراد هذا فيه كان لوجود ما قيل من ان معناه لغة
الاتفاق لان ما يقع عليه ما اذا كان من اثنين وقد تقدم ما فيه في صدر الباب
على ان فيه خلافا ايضا في التحقيق ورايت في بعض الحواشي ان ما ينعقد
به الاجماع ثلثة من العلماء لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلثة
واليه تشير عبارة شمس الائمة حيث قال الاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة
واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به
ان لم يبلغوا احد التواتر فلو اتحد اي لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فقيل
قوله حجة جزم به ابن سريج ونقل المصنف الهندي عن الاكثرين لتضمن السمعي
السابق في بيان حجية الاجماع عدم خروج الحق عن الامة من غير تفصيل على ان
الامة تطلق على الواحد ايضا كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة فيدخل تحت
النصوص الدالة على عصمة الامة فيكون قوله حجة وقيل لا يكون حجة وقيل
لا يكون حجة لان المنفي عنه الخطا الاجماع المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم
سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة الى غير ذلك كما تقدم وسبيل
المؤمنين حيث كان المراد به في الاية الشريفة الاجماع وهو اي كل منهما منتف في
الواحد اذ ليس له اجتماع وليس هو بالمؤمنين ونص في التحقيق وغيره على انه
الاظهر والسبكي على انه المختار واطلاق الامة على ابراهيم مجاز للقطع بان اطلاقها
على الجماعة حقيقي والاصل عدم الاشتراك ولا يلزم من ارتكاب المجاز في حق
ابراهيم عليه السلام لتعظيمه لكونه في غيره او بمعنى المقتدى به فعلة بمعنى مفعول
كالرحلة والنخبة من امة اذا قصده واقتدى به فان الناس كانوا مامورين بالاستعاذة و
يقتدون بسيرته لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما وكنت عرضت على
المصنف رحمه الله تعالى التنبيه عليه فاجاب بانه نبه عليه بذكره لا اجماع
عدم تعقبه فان العادة في حكاية الاقوال مع دلائلها من غير تنصيص على اختيار
احدها ولا تعقب دليل ان يكون المختار هو الاخر في حكايتها بلا دليل ان يكون

المختار

المختار هو الاخر وفي حكايتها بالقائل ودليل ان يكون المختار الاول الا لما ان غيره
المختار مسألة ولا يشترط في حجيته اي الاجماع مع الاكثر مع كون المجمعين
اكثر مجتهدي ذلك العصر والاوضح ولا في حجية اجماع الاكثر عدمه اي عدم التواتر
في الاقل الذين لم يوافقوا المجتهدين والا فان كان الاقل يبلغون عدد التواتر
فلا يكون اجماع الاكثر حجة اصلا اي لا يفصل هذا التفصيل بين ان
ان بلغ الاكل عدد التواتر فيمنع خلافهم انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغوا عدد
التواتر لم يمنع كما هو المعزو الى الاكثر من الاصوليين على ما في شرح البديع
لسراج الدين الهندي قال القاضي ابو بكر وهو الذي يصح عن ابن جرير وطلقا
اي ولا يشترط في حجية اجماع الاكثر كون الاقل عددا مخصوصا كعدد التواتر
وغيره بل اجماع الاكثر حجة مطلقا كما عزاه في البديع وغيره لابن جرير وابي بكر
الرازي وبعض المعتزلة اي ابي الحسين الخياط والكعبي كما في كشف البزدوي
وغيره ونقل عن احمد ايضا اي في الكشف وغيره ابو عبد الله الجرجاني والرازي
من الحنفية على ما في الكشف ايضا ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف
ابي بكر في مانعي الزكوة اي في قتالهم فلا ينعقد الاجماع على خلافه وان
لم يسوغ الاكثر اجتهاده فانه ينعقد الاجماع مع خلافه ولكن يكون حجة
ظنية لا قطعية اي من حيث الاثر في بعض الصور حيث لا ينقض كما لجماعة
بابي شيبة ونقل عن غيره من الصحابة ايضا وصح عن جماعة من التابعين
منهم ابن المسيب قلت ولفظ الترجيح والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان
الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله
بمنزلة خلاف ابن عباس الصحابة في زوج وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع
المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون
قوله بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربا فان الصحابة
لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا

بدون قوله لذا قال محمد في الاملا لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين
لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع انتهى فجعل المسئلة موضوعة في خلاف
الواحد لا غير والذي في اصول الفقه لابي بكر الرازي اختلف اهل العلم في مقدار
من يعتبر اجماعه فقال قوم جماعة تمنع العادة ان يخبروا ان اعتقادهم فلا يكون
خبرهم مشتملا على صدق فاذا اجمعوا على قول ثم خالفهم العدد القليل يجوز
على مثلهم ان يظهروا خلاف ما يعتقدونه ولانه لم يتبين ان خبرهم فيما
يظهرونه من اعتقادهم مشتمل على صدق لم يعتد بخلاف هؤلاء عليهم اذا ظهرت
الجماعة انكار قولهم ولم يسوغوا الخلاف ولو ان سوغت الجماعة المعتبرة خلافهم
ولم ينكروه لم يكن ما قالت به الجماعة اجماعا ولا خالف هذه الجماعة جماعة
مثلها في الصفة المذكورة وانكر بعض على بعض ما قاله او لم ينكره لم ينعقد
بقول احدى الجماعتين اجماع اذا لم يثبت ضلال احدى الفريقين وهذا
لا خلاف فيه وقال آخرون اذا خالف على الجماعة التي وصفتها العدد اليسير
وان كان واحدا كان خلافه معتدا به اذا كان صحيحا ولم يثبت مع خلافه اجماع
وكان ابو الحسن يذهب الى هذا القول ولم اسمع يحكي عن احد من اصحابنا في ذلك شيئا
وساق وجه القول الاول ثم قال وهذا القول اظهر واوضح دلالة من الذي
حكيناه عن ابي الحسن في اثبات خلاف الواحد على الجماعة ثم قال في موضع
آخر من كتابه اذا اختلفت الامة على قولين وكل فرقة من الكثرة في حد ينعقد
بمثلها الاجماع لو لم يخالفها ثم قال ان من الناس من يعتبر اجماع الاكثر وهم
الحنفية وقال اهل العلم لا ينعقد بذلك اجماع ووجب الرجوع الى ما يوجبه الدليل
لان الحق يجوز ان يكون مع القليل اذا كانوا على حد من اخبروا عن اعتقادهم
للحق وظهرة وقع العلم باشتمال خبرهم على صدق مخبرهم ذكرنا فيما سلف وقد اثنى
الله تعالى ورسوله على القليل بمدحهم وذم الكثير فقال تعالى وقليل من عبادي
الشكور واما من معه الا قليل فلولا كان من القرون من قبلكم اولو بقية ينهون

عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم ولكن اكثر الناس لا يعلمون
الى غير ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى
للغرباء قيل ومن هم يا رسول الله قال الذين يصلحون اذا فسد الناس
وقال ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة الى غير ذلك
وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنعوا الصدقة وكان المحقون الاقل وهم الصحابة وكان اكثر الناس في زمان
بني امية على القول بامامة معوية ويزيد واشباههما من ملوك بني مروان والاقل كانوا
على ضد ذلك ومعلوم ان الحق مع الاقل لا الاكثر فبطل اعتبار العدد والاكثر
فان قيل قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بالجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد وقال يد الله مع الجماعة وقال عليكم بالسواد الاعظم فهذا
يدل على وجوب اعتبار اجماع الاكثر قيل له كل واحد من الفريقين
التي ذكرنا جماعة فلم اعتبرت الاكثر ولا دلالة في الخبر عليه وقوله عليكم
بالجماعة يعني اذا اجتمعت على شيء وخالفها الواحد والاثنان فلا يفيد الخبر انما
ولزم اتباع الجماعة الا ترى الى قوله فان الشيطان مع الواحد فاخبر ان لزوم
الجماعة انما يجب اذا لم يخالفها الا الواحد والعدد اليسير ولذلك قوله عليكم
بالسواد الاعظم معناه ما اتفقت عليه الامة في اصول اعتقادها فلا تقصدوه
الى الضلال فهو كل من قال في القول بقول باطل فقد خالف الجماعة والسواد الاعظم
الذي جملة اعتقادها ثم نفصل انتهى مع بعض تلخيص وهنا وان كان في بعضه خلاف وتعقيب
كما سيعلم من خلاف ما نسبه صاحب البديع اليه من انه على اجماع الاكثر حجة مطلقا
وصاحب الكشف وغيره اليه من ان الاكثر ان سوغ الاجتهاد للاقل لم ينعقد الاجماع
مع خلافه وان لم يسوغه انعقد مع خلافه ثم هذا ونقل ابو اسحق الشيرازي وامام
الحرمين والغزالي عن ابي جرير مثل ما ذكره الرازي من ان مخالفة الاكثر من اثنين اعتبر
والاقل نقل سليم الرازي عنه ان مخالف اكثر من ثلثة اعتبر واما اقل فلا والله سبحانه

اعلم والمختار ليس اجماع الاكثر اجماعا اصلا فلا يكون حجة قطعية ولا ظنية لانه
ليس بكتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس بل ولا دليل من الادلة المعتبرة من الاربعة
والمختار لبعضهم وكان منهم ابن الحاجب ليس اجماعا لكن حجة لان الظاهر اصابتهم اي الاكثر
لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم كما قد شاء من رواية ابن ماجه والسواد الاعظم
هو الاكثر ولنا الاول اي انه ليس اجماعا فانفراد ابن عباس في القول اي انكاره من
بين الصحابة كما اخرجه عنه ابن ابي شيبة وغيره فلا يقدح عطاء وابن الحنفية والباقر
وداود واصحابه اليه كما نقله ابن حزم واختاره داود ابي هريرة وابن عمر في جواز اداء الصوم
اي انكار صحة اداء صوم رمضان في السفر كما ذكره اصحابنا والشافعية عن ابي هريرة
وبعض اصحابنا عن ابن عمر وقال شيخنا الحافظ حكي عن عمر وابن عمر وابي هريرة
انتهى وقال ابن المنذر روينا عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضاه
في الحضر وروينا عن ابن عباس انه قال لا تجزيه وعن عبد الرحمن بن عوف انه قال
الصائم في السفر كالمفطر اي الصحابة انفرادهم لا بالمنع مع ذهاب الاكثر الى عدمه
خلافا لا اجماعا ولو كان اجماع الاكثر اجماعا لعد قول الاكثر في هاتين
المسئلتين اجماعا وانتفى في الادلة انما توجبه اي الاجماع في الاشياء حجة اجماعهم
غير معقول لعدم اصابتهم فما دام واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لم ينعقد الاجماع
لاحتمال ان يكون الحق معه لان المجتهد يخطئ ويصيب وما ثبت غير معقول للنص
يجب رعاية جميع اوصاف النص فيه والنص يتناول كل اهل الاجماع او معقول
المعنى لزم اصابتهم اكثرها طمم والاكثر ليسوا كل الامة واستدلال الكبير بالاكثر
في انعقاد الاجماع بهم بما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد الموافقة
الى غيرها من شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا فالشاذ
من خالف بعد الموافقة لا من لم يوافق ابتداء فلا حجة فيه على من لم يوافق
ابتداء لا غيره بعد موافقته فاذن فالجماعة الكل وكذا السواد الاعظم

المراد

المراد من متابعة متابعة الاكثر في ما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم
خالف البعض لشبهة اعترضته لان رجوعه بعد صحة الاجماع ليس بصحيح
والسواد الاعظم الكل اذ هو اعظم مما دونه توفيقا بين الادلة السمعية كلها او
بانعقاد الامة عليه اي واستدلال المكتفي بالاكثر باعتماد الامة على اجماع
الاكثر في خلافة ابي بكر مع خلاف علي وسعد بن عبادة وسلمان
ثم لم يعتد بهم اي الصحابة بخلاف هؤلاء الثلاثة رضي الله عنهم اجمعين
ممنوع بانه اي عدم اعتداد الصحابة بخلاف هؤلاء في الاجماع على خلافته
انما هو بعد رجوعهم اي هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة لانه لم يرجع عنهم
نقل الاجماع على خلافته وقبله اي رجوعهم عن خلافتهم صحيحة بالاجماع
على الاكتفاء بالاعتماد اي انعقاد الامامة ببيعة الاكثر اذ هي كافية
في انعقادها بل هي بحضرة عدلين كافية لا ان خلافته مجمع خلافه
مجموع عليها ثم يتم دعوى ان الاجماع ينعقد بالاكثر ثم بقي ما وجه
قائل انه لم يبلغ الاقل عدد التواتر يكون حجة قطعية وان بلغ لا يكون
حجة اصلا ولعل وجهه ما افاده المصنف اما رو هو ان عدد التواتر
ما يحصل به القطع فلو كان مخالفة اجماعا لوقع القطع بالنقيضين وهو محال
وجوابه ان القطع انما يحصل من التواتر في ما اخبر به اهل التواتر مستندين
فيه الى الحس لا فيما قالوه عن راي واجتهاد مع مخالفة غيرهم في ذلك وما نحن
فيه من هذا القبيل قلت ثم لم لا يجوز ان يفيد الظن ولا يلزم منه
القطع بالنقيضين والله سبحانه اعلم مسئلة ولا يشترط في حجية الاجماع
عدالة المجتهد في القول المختار للآمدي وابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين
والغزالي في المنخول فيتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقف
على موافقة العدل لان الادلة المفيدة لحجية الاجماع لا توقفه اي الاجماع
عليها اي على العدالة والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع

على موافقة الحجة بغير العدل كما ذهب اليه الجصاص ونفي عليه انه الصحيح عندنا
وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين وصاحب
كشف البزدوي والسبكي الى الجمهور لان الدليل الدال على حجية الاجماع لا
يخصها الى العدالة اذ الحجية الثابتة لاجماع الامة انما هي للتكريم
لهم وهي ليس بدل لبوهن اهل التكريم وهذا بنا على القول بثبوتها
لهم بنص معقول ولو وجب التوقف في اخباره اي من ليس بعدل
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الاية لا يتجاوز عن الكذب
غالبا وقال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلنا
بفسقه فلا يعتد بقوله في الاجماع وان كان غير مظهر له يعتد بقوله
في الاجماع وان علم فسقه حتى يرد شهادته لانه لا يخرج بهذا عن
الاهلية للشهادة اصلا ولا عن الاهلية لكرامة الدين
الا ترى انا لا نقطع القول لمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار
فلذا كان اهلا لكرامة بالجنة في الاخرة فكذلك في الدنيا باعتبار
قوله في الاجماع ويقبل اي وقال امام الحرمين وابو اسحق الشيرازي
يعتبر قوله اي غير العدل في حق نفسه فقط كاقراره اي كما يقبل اقراره
في حق نفسه بالمال والجنايات فيكون اجماع العدول حجة عليه
ان وافقهم لا داخلة لا اذا خالفهم وعلى غيره مطلقا ويندفع هذا القول
نظرا الى هذا القياس بانه اي اقراره معتبر فيما عليه وهذا اي
قوله هنا الذي عليه ان يتبقى باعتبار قوله حجة اي الاجماع فيحصل
له شرف الاعتداد به والاعتبار بقاله فانتفت صحة القياس على اعتبار
اقراره وذهب بعض ائمتنا الى انه اذا خالف بالحق ما عنده
فجوابان يحمله فسقه على القياس بغير دليل فانه ذكر ما يجوز ان يكون محتملا
اعتبر والا فلا واختاره ابن السمعاني وعلى اي اشتراط عدالة المجتهد يبتني انه

٥٣٧

عدم البدعة فيه ايضا اذا لم يكفر بها اي بالبدعة كالخوارج ان
الغلاة منهم فانهم من اصحاب البدع الجلية كما تقدم في مباحث
السنن الحرف ولم يذكروا ببدعتهم والحنفية قالوا اشترط فيه عدم البدعة
او ادعي اليها لانه يوجب تعصبا وهو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل
بناء على ميل الى جانب يوجب حقحقتهم في امر الدين فان لم يدع
اليها يكون قوله غير بدعيه معتبرا فان انعقاد الاجماع لانه من اهل
الشهادة ولذا قال بقبولها في الاحكام لا في البدعة لانه اتهمه ينتحل
المخالفة نصا موجبا للعلم وكل قول يخالفه فهو باطل وكذا ان كمن
هواه لان اسم الامة لا يتناوله مطلقا ثم هذا التفصيل قول بعض مشايخنا على
ما في الميزان وغيره ومشى عليه فخر الاسلام ومتابعوه وقال شمس الائمة
السرخسي الاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له ولا يعتبر
قوله في ما يضلل فيه ويعتبر في ما سواه وان كان مظهرا له لا يعتد
بقوله لان المعنى الذي قبلت به شهادته لا يوجد هنا فانها لا يقبل
لانهامهم الكذب على قول محمد قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها
كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤمنون
في احكام الشرع وقال الشيخ ابو بكر الرازي الصحيح عندنا انه لا اعتبار بوفاق
اهل الضلال لاهل الحق في صحة الاجماع وانما الاجماع الذي هو حجة
الله اجماع اهل الحق الذي لم يثبت فسقهم والاضلال وموافقة صاحب
الميزان وعليه مشى المصنف فقال اطلاق منع البدعة المفسقة لهم في
اعتبار قولهم لما تقدم من ان ضرورة اجماع الامة حجة بطريق الكرامة
وصاحب البدعة ليس من اهلها وموافقة ايضا قول ابي منصور البغدادي
قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة
ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى

اشهب عن مالك وابن عباس بن الوليد عن الاوزاعي وابو سليمان الجوزجاني
عن محمد بن الحسن وذكر ابو ثور انه قول اهل الحديث وقول ابن القطان
الاجماع عندنا اجماع اهل العلم واما من كان من اهل الاهواء فلا مدخل له فيه
واختاره ابو يعلى من الحنابلة واستقراه من كلام احمد وقال وقد ظهر من هذه
الجملة مرجوحية القول باعتبار قوله اذا كان يعتقد الكذب الا انه الصحيح
كما قاله الصفي الهندي ولنا اي كون البدعي المفسق لنفسه من اعتبار قول صاحبها
لم يعتبر خلاف الروافض في الاجماع على خلافة الشيخ ابي بكر وعثمان
رضي الله عنه لان دليل ضلال الرفضة انهم فسقة وقد يقال ذلك اي عدم
اعتبار خلاف الرفضة في الاجماع المذكور لتقرره اي الاجماع من الصحابة
وغيرهم على خلافتهم قبلهم اي قبل وجود الرافضة فعصوا اي
الرافضة به اي بخلافهم له لان عدم اعتبار قولهم في الاجماع المذكور
بناء على فسقهم خلاف الخوارج خلافة علي كرم الله وجهه فخلاف الحجة التي هي
دليل قطعي لا خلاف اجماع الصحابة الذي هو دليل قطعي بناء على انه كان
في المخالفين مجتهد تقبل مخالفته كمعاوية بن ابي سفيان وعمرو بن العاصي
وغيرهما فان لم يكن فيهم مجتهد كما اشار اليه بقوله الا ان لم يكن في المخالفين
كمعاوية وابن العاصي فانه يكون خلاف الاجماع وانما هو اي هذا التعقب
ابطال بدليل معين اي يكون عدم اعتبار خلاف الرافضة في خلافة الشيخ
لفسقهم والمطلوب اي عدم اشتراط عدم فسق المجمعين ثابت بالاول
وهو ان الدليل الدال على حجية الاجماع يقتضي العدالة اذ الحجية للتكريم
ومن ليس بعدل ليس من اهل التكريم والله سبحانه هو العليم مسئلة لا
يشترط في حجية الاجماع القطعية كونهم اي المجمعين الصحابة خلافا للظاهرية
فقالوا الاجماع اللازم مختص بعصر الصحابة واما اجماع من بعدهم فليس بحجة
وهو ظاهر كلام ابي حبان في صحيحه ولاحمد قولان اصحهما انه كالظاهرية

وادعى

وادعى اجماع عند اصحابه لا كالجمهور لعموم الادلة المفيدة لحجية الاجماع اجماع من سواهم
اي الصحابة فلا موجب لتخصيصها باجماعهم قالوا اي الظاهرية لو انعقد
اجماع الصحابة قبل مجيء من بعدهم على ان ما لا قطع فيه من الاحكام
حاله الاجتهاد فيه وحاله اي الاجتهاد من احد طرفيه اي الاخذ
به فلو صح اجماع من بعدهم اي الصحابة على بعضها اي الاحكام التي لا قاطع
فيها لم يجز الاجتهاد فيه اي في ذلك البعض اجماعا ولا الاخذ
بغير ما عليه الاجماع فيتعارض الاجماعان اجماع الصحابة على ان ما لا
قاطع يجوز فيه الاجتهاد واجماع من بعدهم المفيد ان ما لا قاطع فيه
لا يجوز فيه الاجتهاد والجواب ان الصحابة اجمعوا على اشتراط عدمه
اي يجوز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ما دام لا قطعي فيه فلم يتناقض
لان لا قاطع فيه لحصول القاطع فيه وهو الاجماع الثاني قول الحكم
المجمع عليه وهو جواز الاجتهاد قالوا اي الظاهرية ثانيا لو اعتبر
اجماع غير الصحابة اعتبر ايضا غيرهم مع مخالفة بعض الصحابة فيما
اذا سبق خلاف مستقر لانه اذا جاز اعتباره مع عدم قول الصحابي فليجز
موافقة قول الصحابة ومخالفة بعضهم ولان مخالفة بعضهم لا تصلح معارضا
لاجماع غيرهم لان الظني لا يعارض القطعي واللازم منتف لاشتراطكم
عدم المخالفة والله اعلم الجواب انما يلزم هذا الالزام لهذا القول مع بطلانه
من شرط عدم سبق خلاف المستقر ولو من واحد في حجية الاجماع لعقد الاجماع
في هذه الصورة عنده لكن هذا او سلم اللازمة وان منعها الا انه
يلزم هذا الالزام باطلا من لم يشترط عدم سبق خلاف مستقر في حجية
الاجماع او جعل الواحد اي خلافه مانعا من انعقاد الاجماع عن سواه بل
انما يلزم هذا لعينه قائل ببطلانه اذ هو يلتزم بطلان اللازم ويعتبر التابعي
المجتهد فيهم اي في الصحابة عند انعقاد اجماعهم حتى لا ينعقد مع مخالفته

ان بينه ثبت قبل انقراضهم وكانوا الايالون قطعا انتهي وليس القطع بانتفا السوال السهل فيهم خان انه هذا لا يختص بالتابعين مع الصحابة بل يجري ذلك ايضا في تابع التابعين مع الصحابة ايضا مسئلة ولا ينعقد الاجماع باهل البيت عليهم البنوه وهم علي وفاطمة والحسنان عليهم لما روي الترمذي عن عمر بن ابي سلمة انها لما نزل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لف النبي صلى الله عليه وسلم عليهم كسا وقال هولا اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم او توقفهم او عدم سماعهم الحكم خلافا للشيعة واقتصر في المحصول وغيره على الزيدية والامامية وان اجماعهم عليهم عندهم حجة للاية فان الخاطئين فيكون منفيا عنهم فيكون اجماعهم حجة واجيب بمنع ان الخطا من الرجس العذاب او الاثم او كل مستقذر وستنكر على ان المراد باهل البيت هم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم لما قبلها وهو يا ايها النبي قل لازواجك حتى كاحد من النسا الخ وما بعدها وهو واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية بدليل عليه وح فليس في الاية دليل على ان اجماع العراية وحدهم حجة مسئلة ولا ينعقد الا بين الخلفا الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم او توقفهم او عدم سماعهم الحكم عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية واحمد في رواية حتى رد منهم القاضي ابو خازم بالخا المعجمة والزاي عبد الحميد بن عبد العزيز على ذوي الارحام الا في خلافة المعتضد بالله لكون الخلفا الاربعة على ذلك بعد انقضا الي قبلك الاموال لبيت المال لفساده اي الفساد ردها وقبل المعتضد فتياه بذلك وكتب به الي الافاق وكان يعتقد جبارا وعالما بمذهب اهل العراق والفرائض والحساب اصله من البصرة وتكن عفينا دواخذ عن هلال الرازي واخذ عنه ابو جعفر الطحاوي وابو طاهر الدباس وغيرهما وولي القضا بالشام والكوفة والكرخ من بغداد وتوفي في جمادي الاولى من سنة اثنين وتسعين ومايتين مسئلة ولا ينعقد بالشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنه مع مخالفة غيرهما او توقفهم

كما هو مذهب الحنفية وان ثبت في رواية عن احمد وقول اكثر المتكلمين وهو الصحيح كما ذكر القاضي عبد الوهاب وغيره واما من بلغ من التابعين درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره اي ذلك فيهم وعدمه اي عدم اعتباره فيهم مبني على اشتراط انقراض العصر في حجية الاسلام الاجماع وعدمه اي عدم اشتراطه في حجية الاجماع فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترطه لم يعتبره قلت الان هذا انما يتم على راي من يقول فايدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد حدث قبل انقراضهم اما من قال فايدته جواز الرجوع لا غيره ينبغي ان لا تعتبره ايضا وقيل لا وقال احمد في رواية وبعض المتكلمين لا يعتبر التابعي في اجماع الصحابة مطلقا اي سوا كان مجتهدا عند انعقاد اجماعهم او بعده اما على اعتباره التابعي المجتهد فيهم سوا اي الصحابة كل الامة دونه اي التابعي المجتهد لانه لا يخالفهم الا في رواية النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب كون الحق معهم دونه ولا خروجه من الامة والعصمة انما هي للكل واستدل لهذا المختار بان الصحابة سوغوا لهم اي للتابعين الاجتهاد مع وجودهم فقد صح ان شريحا الكوفي بحضرة علي كرم الله وجهه بعد الاستكى علي وابن المسيب المدني فيفتي وهو حضرة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وكان عطا بمكة والحسن وجابر بن زيد بالبصرة فلولا اعتبار قولهم وان خالف قول انفسهم لما سوغوا لهم قلنا انما يتم الاستدلال بهذا على اعتبار قولهم لو حق لا ينعقد الاجماع مع مخالفتهم لو نقل انه سوغ خلافهم اي التابعين مع اجماعهم اي الصحابة ولم يثبت تسويغ خلافهم الامع اختلافهم كالمنقول عن قول ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف في صحيح مسلم انه ذكر مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا الوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة وليس محل النزاع قال السبكي وفيه نظر لان اتفاقهم لو منع الاجتهاد

وعدم سماعهم الحكم منه فان بعضهم وانما قلنا لا ينعقد الاجماع في هذه
الصور لان الادلة المثبتة للاجماع يوجب وثبوته اي تحقق الاجماع على غيرهم
اي غير اهل البيت علي في الصورة الاولى وغير الخلفاء الاربعة في الصورة
الثانية وغير الشيخين في الصورة الثالثة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه وصححه ابن
حبان والحاكم كما هو حجة القائلين بانعقاد الاجماع بابي بكر وعمر مع مخالفة
غيرهما الامر بالاقتداء بهما فينفي اوعنهما الخطأ والا لما وجب الاقتداء بهما
حال اختلافهما وجب حال اتفاقهما وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم
نتي المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما تقدم في بحث العترة وانه رواه احمد
وغيره والخلفاء ابو بكر وعمر وعثمان وعلي كما ذكره البيهقي وغيره وسنادليله
ثم كما هذا حجة القائلين بانعقاد الاجماع لهم مع مخالفة غيرهم
فانه حث على اتباعهم فينفي عنهم الخطأ اجيب بتقدير تسليم ان اي هذا
الحديثان اهليه الاقتداء اي اهلية الشيخين والاربعة لاتباع المقلدين
لهم لا منع الاجتهاد لغيرهم من المجتهدين فيكون قولهم حجة على غيرهم
من المجتهدين الذي هو النزاع ومعارضة اي هذا الجواب ان يقال ان ذلك
اي الاقتداء فيهما مع الحادث اي الاقتداء وكل منهما حجة قولهما
وقولهم على كل مجتهد سواهم الذي هو المطلوب الا ان يدفع بانه اي كل منهما
احاد فلا يثبت به القطع بكون اجماعهما واجماعهم حجة قطعية لان الظني
لا يفيد القطع ومعارضة اي واجيب ايضا بمعارضة كل منهما بحديث اصحابي
كالنجوم فانهم اقتديتم اهتديتم واحد واسطه سكم عن الحمراء اي عائشة
رضي الله عنها فان هذين الحديثين يدلان على جواز الاخذ بقول كل
صحابي وقول عائشة وان خالف قول الشيخين او الاربعة الا ان الاول
اي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لم يعرف بناء على قول ابن حزم

في

في رسالة الكبرى مكذوب موضوع باطل والا فله طرق من رواية عمر وابنه وجابر
وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة اقربها الى اللفظ المذكور ما اخرج
ابن عدي في الكامل وابن عبد البر في كتاب بيان العلم عن ابن عمر
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
اصحابي مثل النجوم يهتدى بها فبايهم اخذتم اهتديتم وما اخرج
الدارقطني وابن عبد البر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مثل اصحابي في امتي مثل النجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم نعم
لا يصح منها شيء ومن ثمة قال احمد حديث لا يصح والبزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى
الله عليه وسلم الا ان البيهقي قال في كتاب الاعتقاد ومعناه في حديث موصول باسناد
غير قوي وفي حديث اخر منقطع والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه وهو حديث ابي موسى
المرفوع النجوم امنة للسماء فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السماء ما يوعدون وانا امنة لاصحابي
واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون رواه مسلم وثانيا في حديث انظر
دينكم من الحميراء اصغاه فكرنا اخذون فلا تعارض بان الاوليين والحق انهما لا تعارضان
اما الاول فلان معناه واما الثاني فقد قال شيخنا الحافظ لا اعرف له اسنادا ولا رايته
في شيء من كتب الحديث الا في النهاية لابن الاثير ذكره في مادة ح م ر ولم يذكر من خرجه
ورايته ايضا في كتاب الفردوس لكن بغير لفظه ذكره من حديث انس بغير اسناد
ايضا ولفظه خذوا ثلث دينكم من بيت الحميراء وبيض له صاحب مسند الفردوس ولم يخرج له
اسنادا وذكر الحافظ عماد الدين ابن كثير انه سال الحافظين المزي والذهبي عنه فلم يعرفاه
انتهى وقال الشيخ سراج الدين ابن الملقن وقال الحافظ جمال الدين المزي لم اقف له على
سند الى الان وقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لم يعرف لها اسناد وقال
تاج الدين السبكي وكان شيخنا الحافظ ابو الحجاج المزي يقول كل حديث فيه لفظ الحميراء
لا اصل له الا حديثا واحدا في النسائي فلا يحتاج الى هذا التأويل والحق
ان مقتضاه دليل كان من القول بحجية اجماع الاربعة والشيخين الحجية الظنية

الا الحجة والطلب الجازم الا انه ليس طعم وطعما واما الطيب فلانه خبر واحد ورواية ابي حازم
على ذوي الارحام اموالا تركها اقرباؤهم بعد ان قضى بها لبيت المال لم يوافقه
عليه كما مر بها ضربين من الحنفية فقد رده ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي من كبار
وقال هذا فيه خلاف بين الصحابة لكن نقل الجصاص عن ابي حازم انه قال
في جوابه لا اعد ذلك خلافا على الخلفاء الاربعة واولم اعده خلافا فقد حكمت برد
المال الى ذوي الارحام فقد نفذ قضائي به ولا يجوز لاحد ان يتعقبه بالنقض ومن هنا
قيل يحتمل ان يكون ابو حازم بناه على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في
الاجماع وفي شرح البديع لسراج الدين الهندي ووافقه على المذهب في زمانه فيلزم ان لا
ينعقد باهل المدينة اي طيبة وحدهم عند جماهير الامة خلافا لمالك فانه قال حجة
عند الاتفاق اكثر كونه مذهبه الى هكذا ابو يعقوب الرازي وابو بكر بن حماد العطار
والقاضي ابو الفرج والقاضي ابو بكر بن على الاول وقيل مراده ان ما لك ان رواياتهم
مقدمة على رواية غيرهم ونقل ابن السمعاني وغيره ان للشافعي في القديم ما يدل
على هذا وقيل محمول على المنقولات المستمرة اي المتكررة الوجود كثيرا كالاذان
والاقامة والصاع دون غيرها ولفظ العراقي واجماع اهل المدينة عن مالك
فيما طريقه التوقيف حجة على العموم في المنقولات المستمرة وغيرها وهو راي اكثر
المغاربة من اصحابه وذكر ابن الحاجب انه الصحيح قالوا في رسالة مالك الى الليث
بن سعد ما يدل عليه وقيل اراد به الصحابة وقيل اراد به في زمن الصحابة و
التابعين وتابعيهم حكاه القاضي في التقريب وابن السمعاني وعليه ابن الحاجب
وادعى ابو العباس ابن تيمية مذهب الشافعي واحمد وقال حمله محمول على اجماع
المتقدمين من اهل المدينة وحكى عن يونس بن عبد الاعلى قال قال لي
الشافعي اذا وجدت متقدمي اهل المدينة على شئ فلا يدخل قلبك
شك انه الحق وكل ما جاءك شئ غير ذلك ولا تلتفت اليه ولا تعبأ به فقد وقعت
في البحار واللجج وفي لفظ له اذا رأيت اوائل اهل المدينة على شئ فلا يكن

انه

الحق والله انى لك ناصح والله انى لك ناصح وقال القاضي عبد الوهاب
اجماع اهل المدينة ضربان نقلي واستدلالي فالاول ثلاثة اضرب
احدهما نقل شرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء
من بعده لا بالاخذ فيها منها وهذا النوع حجة يلزم عندنا المصير اليه
وترك الاجتهاد والمقاييس له لا اختلاف بين اصحابنا فيه والثاني اختلف
اصحابنا فيه على ثلاثة اوجه احدها ليس باجماع ولا مرجح وهو قول من قدمنا
عنهم انكار كونه مذهب مالك ثانيها مرجح وبه قال بعض اصحاب الشافعي
ثالثها حجة وان لم يحرم خلافه واليه ذهب القاضي القضاة ابو الحسين
بن عمر وقال ابو العباس القرطبي اما الضرب الاول فينبغي ان لا يختلف فيه
لانه من باب النقل المتواتر من القول والفعل والاقرار وكل ذلك نقل
يحصل العلم القطعي بانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ
على خلاف الصدق ولا شك ان ما هذا سبيله اولى من اخبار الاحاد
والاقيسة والظاهر واما الضرب الثاني فالاولى فيه انه حجة اذا انفرد
مرجح لاحد المتعارضين ودليلنا على ذلك ان المدينة مأرز الايمان
ومنزل الاحكام والصحابة هم المشافهون لاسبابها الفاهمون لمقاصدها
ثم التابعون نقلوها وضبطوها وعلى هذا فاجماع اهل المدينة ليس
بحجة من حيث اجماعهم بل اما من جهة نقلهم المتواتر واما من جهة
مشاهدة احوالهم الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع الاستدلال
ان عارضه خبر فالخبر اولى عند جمهور اصحابنا وصار كثير منهم الى انه
اولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الامة
لا بعضها انتهى فلا جرم ان قال بعض المتاخرين والتحقيق في هذه المسئلة ان منها
ما هو كالمتفق عليه ومنها ما يقول به جمهورهم ومنها ما يقول به بعضهم والمراتب
اربع الاولى ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم كنقلهم مقدار الصاع

والمدينة هذا حجة بالاتفاق والعمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله
عنه وهو حجة عند مالك ايضا ونص عليه الشافعي في رواية يونس بن عبد
الاعلى كما سلف وعلى هذا هم المواقف لاحد دليلين متعارضين كحديثين
وقياسين كما لك والشافعي مرجح وابو حنيفة لا وعند الحنابلة قولان اختار
ابو يعلى وابن عقيل مرجح وعليه ابو الخطاب ونقل عن نص احمد وانقل
للمتاخر بالمدينة والجمهور ليس بحجة شرعية وبه قالت الائمة الثلاثة وهو قول
المحققين من اصحاب مالك كما ذكر القاضي عبد الوهاب في الملخص ونبه عليه
الابناوي انه اذا قلنا اجماعهم حجة لا نزل منزلة اجماع جميع الامة حتى يفسق المخالف وينقض
قضاه بل حجة على معنى ان المستند اليه الى ماخذ من ماخذ الشريعة كالمستند
الى القياس وخبر الواحد اما الادلة المفيدة لحجية الاجماع يوقفنا اي لتحقق
الاجماع على غيرهم اي غير اهل المدينة لان اهلها ليسوا كل الامة فلا
ينعقد بهم وحدهم واستدلالهم اي المالكية بان العادة قاضية
بان مثل هذا الجمع المنحصر في المدينة من شانهم انهم مع اجتهادهم
يتشاورون ويتناظرون في الواقعة التي لا نص فيها فاذا اجمعوا على حكم
فيها لا يجمعون الا عن راجح فيكتفي باجماعهم وحدهم في انعقاد
الاجماع ممنوع قضائها اي العادة به اي باجماعهم عن راجح دون ساير
علماء الامصار فانه لا دليل على انهم المخصوصون بهذا ولا يوجب انعقاده
منهم وحدهم من الاختصاص ودفع المنع بان المراد من ان العادة قاضية
بان مثل هذا الجمع الى ان العادة قاضية في انعقاد الاجماع انه لا ينعقد
على حكم الا باطلاع الاكثر من المجتهدين على دليله فامتنع ان لا يطلع عليه
من اهل المدينة فان لا يكون في الاكثر احد منهم اي من اهل المدينة
لما تقرر من ان شان هذا الجمع الا يجمعوا على امر الا بعد تشاور وتناظر
وذلك يقتضي اطلاعهم عليه بواسطة اطلاع ذلك الواحد عليه فاذا اجمعوا

على خلافه فلا بد ان يكون لراجح منه فان قيل لكم امتناع اجماعهم على مرجوح
او يجوز ان لا يكون في الاكثر واحد منهم فلا يطلعون على دليل
خلاف قولهم او دليل راجح لا يطلع عليه البعض فيجاب بان الظاهر ما ذكرنا
وهذا احتمال ممكن بعيد والاحتمال الممكن البعيد لا ينفي الظهور وهذا
اي لكن هذا الجواب انحطاط الى كونه اي اجماع اهل المدينة حجة ظنية
لا ان يكون اجماعا قطعيا لقد صرح اكثر المغاربة بحجية ما نقل السبكي عنهم
نقلوا وليس قطعا بل ظني يقدم على الخبر الواحد والقياس وقد عرفت
ان هذا ليس بقول جمهورهم تقديم الخبر اولى كما ذكره الباجي
فان قيل يلزم مثله اي انعقاد الاجماع بمثل هذا الاجماع في اهل
بلدة اخرى كمكة والكوفة والبصرة وحدهم لذلك اي لانه لا ينعقد الا
بالاطلاع الاكثر على الدليل الراجح على ذلك الحكم ويمتنع ان لا يطلع
واحد منهم الى ما وجهناه فالجواب انه التزم هذا وصار الحاصل ان اتفا
قهم حجة يحتج بها عدم المعارض غير انه لم يحفظ عن جابر عن مالك وقد
نحوه عن الاستاذ ولا باس به ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم
مسئلة اذا افتى بعضهم اي المجتهدين بشيء من الامور الاجتهادية التكليفية او قضى
بعضهم به وعرف الباقون واشتهر بين المجتهدين من اهل عصره وسكتوا بعد
علمهم بذلك ونظرهم فيه المخالف في المسائل القضائية وكان ذلك قبل
استقرار المذاهب في تلك الحادثة وليس على هذا البحث مدة التامل وهي على
ما ذكر القاضي ابو زيد حتى يتبين للساكت الوجه فيه في الميزان وادناه الى آخر
المجلس بلوغ الخبر وقيل ثلاثة ايام بعد بلوغ الخبر واليه اشار ابو بكر
الرازي حيث قال فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر الساكت خلافا مع انتصابه
منهم بالمذهب وحراسة الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم

موافقون لهم انتهى لانه قيد ذلك بالايام بلفظ الجمع واقله ثلثة قلت وفيه
نظر فان ذكر بعد هذا ان ترك اظهار الخلاف انما يكون دلالة على الموافقة
اذا تكرر القول وظهر ومرة عليه لا فادة تحصل في مجرى العادة فان لو كان
هناك مخالف لاظهر الخلاف ولم يسكت على عدم مقالته اذا كان قد استوعب
مدة النظر والفكر انتهى وهذا معنى ما ذكره ابو زيد وغيره وعليه
الاعتماد ولا تقية اي خوف يمنع الساكت من المخالفة فاكثر الحنفية واحمد
وبعض الشافعية كابي اسحق الاسفرايني ان هذا اجماع قطعي وابن ابي
هريرة من الشافعية هو في الفتيا كذلك اي اجماع قطعي لا في القضا كروابن
السمعاني والامدي وابن الحاجب وغيرهم والذي في المحصول والبحر للروياني
والملا وسط لابن برهان عنه اي كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة
والاصح والفرق بين القولين واضح اذ لا يلزم من صدوره عن الحاكم ان يكون
على وجه الحكم فقد يفتي الحاكم تارة ويقضي اخرى وقال ابو اسحق المروزي اجماع ان كان
كاحتيز اجماع ان كان فتيا وعن الشافعي ليس بحجة مطلقا عن ان يكون اجماعا
وبه قال ابن ابان والباقلاني وداود وبعض المعتزلة والغزالي بل ذكر الامام الرازي وا
ان هذا مذهب الشافعي وقال الاسنوي وقال في البرهان انه ظاهر مذهبه
والغزالي في المنخول نص عليه الشافعي في الجديد والسبكي الاكثرون من الاصوليين
نقلوا ان الشافعي يقول السبكي الكوني ليس باجماع واختاره القاضي وذكر انه
اخر اقواله قال الباجي وهو قول اكثر المالكية واكثر الشافعية والقاضي عبد الوهاب
هو الذي تقتضيه مذهب اصحابنا وابن برهان عليه مذهب اكثر اصحابنا
كافة العلماء منهم الكرخي ونصره ابن السمعاني وابو زيد الدبوسي والرافعي انه
المشهور عند الاصحاب والنووي انه الصواب من مذهب الشافعي وهو موجود
في كتب اصحابنا العراقيين في الاصول ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع

انتهى

اجماع

٥٣٣ انتهى وصرح به في الرسالة ايضا لكن صرح في موضع من الام بخلافه فيحتمل ان
يكون له في المسئلة قولان كما ذكر ابن الحاجب وغيره وان ينزل القولان
على حالين فالنفي عليها اذا صدر من حاكم والاثبات عليها اذا صدر من غيره
وقال ابو اسحق في اللمع انه اجماع على المذهب وجمع السبكي بين القولين بان
الاجماع المنفي هو القطعي والمثبت هو الظني وانما سعد بها الاصوليين فلا لفظ
الاجماع الا على القطعي انتهى قلت واخذ هذا قول غير واحد كالروياني
والحاملي الاسفرايني والرافعي انه حجة وهل هو اجماع فيه وجهان والجبائي
اجماع بشرط الانقراض للعصر وهو رواية عن احمد ابن فورك عن اكثر اصحاب
مذهب والاستاذ ابو طاهر من متاخريهم واختاره ابن الخطاب والسبكي
وقال في اللمع انه المذهب والرافعي انه اصح الاوجه ويختاره الا بعد بعد
والكرخي والصيرفي وبعض المعتزلة كابي هاشم على ما في القواطع اجماع ظني او حجة
ظنية وقيل ان كان الساكتون اقل كان تعلقا والا فلا وهو المختار للجصاص
وحكاه السرخسي عن الشافعي وقيل ان وقع في شي يفوت استدراكه من اراقة
دم او استباحة فرج فاجماع والا فحجة في كونه اجماعا وجهان وذهب الروياني
الى هذا التفصيل فيما اذا كان في عصر الصحابة فان كان في عصر غيرهم فلا يكون اجماعا
ولا حجة والحق الماوردي التابعين بالصحابة في ذلك وذكر النووي انه الصحيح وصاحب
الوافي تابعي التابعين فالبالغين وصحح الرافعي تبعا للقاضي حسين
والمتولي بان غيرهم من اهل الاعصار كذلك وهو محتار الحنفية لو شرط
سماع قول كل من المجتهدين انتفى الاجماع لتعذره اي سماع قول كل عادة قال السرخسي
الا ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فنوسقط عنهم لان المخل
كالممتنع ولكن استغرار السماع من جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم
حادثة حقيقة لا يتيسر من الحرج البين لكن الاجماع غير ساقط فالشرط الذي يوقف
فاعتبر ان يشتهر به يعملون ساكتون من التولي ح فالجواب بالتسليم لكنه وقوعه

فلم يسمع فلم يدر كيف وجه كان قولنا لانه الاصل فلا يسمع وجدانه افتى به
او قضى به بعضهم بحضرتهم او بعضهم وبلغهم فسكتوا ولم ينكروه او تفصل
ابتدا بهذه الكيفية فهو سكوتي اجماع في الامور الاعتقادية كل الاحكام
الفرعية يكون فيها اجماعا قال الباقون الحجة مطلقا اي قطعا
وظنا المكتوب لجهل غير المخالف وخوف او بتفكر او عدم اجتهاد او
تعظيم للقايل فلا يكون اجماعا ولا حجة مع قيام هذه الاحتمالات اجاب
الظني بانه اي السكوت ظاهر في الموافقة للمفتي فتواه والقاضي في قضايه
دون غيرها اي والسكوت في غير الموافقة مما ذكر احتمالات غير ظاهرة
وهي لا تنفي الظهور واجاب الحنفية اتقى الاول وهو السكوت للخوف
بالغرض حيث قلنا ولا انتفيه واتقى ما بعده هو السكوت للتفكر لمضي
مدة الفرض الفاصل فيه غاية السكوت للتعظيم بل انفيد فوق ترك الواجب
الذي هو الرد لان الفتوى او القضا اذا كان حق غير حق يكون منكرا واجب
الرد فلا ينسب الى المتدين وكيف والظاهر ان مباحث المجتهدين ما لم تة
المواظب لطهارة مقاصدهم لانهم متظاهرون على النصح وتحقيق الحق
ولا احتر الباطل لانهم ايمة الدين والشادة لقادة الى التقى فان ادعى بوت
ذلك عن ذلك فلا يقدح مخالفة لان القادح قول المجتهد الحلل وهذا على
هذا التقدير ليس به وكيف لا ومن ثاح في الدين ولو بمسالة واحد يخرج
عن الاهلية وان فرض كون القاضي ظالما بنطق من من انكر عليه من جاير
الاجتهاد ومواضع الانكار ممن هو من اهل ذلك فهو غير اهل فلا يعتبر به
قوله فصل لعمر ان نفيا اجماعا عن ان ابن عباس في سكوته عن عمر رضي
الله عنه في العول من قوله كلا منها لعوا اي للحنفية لفخر الاسلام القاضي
ابي زيد صحته ولانه ان عمر كان تقدمه اي ابن عباس على كبير من الاكابر
ومسالة وحسن قوله فيها وكان عمر بن عمر يدخله مع اشياخ بدر فكان

بعضهم

اجماع

٥٣٣

بعضهم وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من حيث علمتم
فدعى ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله
تعالى اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا نصرنا وفتح
علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت
لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه قال
اذا جاء نصر الله والفتح فذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه
كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول رواه البخاري وعنه قال دعا عمر
الاشياخ من اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في ليلة القدر ما علمتم التمسوها
في العشر الاواخر وترا ففي اي الوتر ترونها فقال رجل برايه انها تاسعة سابعة
خامسة ثالثة فقال يا ابن عباس تكلم قال قلت اقول برايي قال عن رايك اسالك
قلت اني سمعت الله اكثر من السبع فذكر الحديث وفي اخره اعجزتم
ان تقولوا مثل ما قال هذا الغلام الذي لم يستو شؤون راسه اخرجه
الاسماعيلي في مسند عمر والحاكم وقال صحيح الاسناد الى غير ذلك وكان عمر
رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره لا سيما وعنه فيكم ان لم
تقولوا ولا اضربكم ان لم اسمع ما ذكره في التقويم وغيره وقصته مع المراة
في نهيه عن مغالاة المهر شهيرة رواها غير واحد منهم ابو يعلى الموصلي
بسند قوي عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صداق النساء وكانت الصدقات
فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم
فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة
لم تسبقوهم اليها فلا اعرفن ما زاد رجل في صداق امراة على اربعمائة درهم قال
ثم نزل فاعترضته امراة من قريش فقالت يا امير المؤمنين نهيت الناس

ان يزيد في صدقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت الله يقول
وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم عفوا كل احد
افقه من عمر قال ثم رجع وركب المنبر ثم قال ايها الناس اني كنت نهيتكم
ان تزيدوا النساء في صدقهن اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي من ماله ما احب
لكن في نفي صحة اعتذار ابن عباس عن ترك مراجعته عمر بالهيبة نظر فقد روى
الطحاوي واسمعيل بن اسحاق القاضي في الاحكام عن عبيد الله بن عبد
الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر بن اوس بن الحدثان على ابن عباس رضي الله عنه
بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث فقال ابن عباس اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا وثلثا اذا ذهب نصف و
نصف فاين الثلث فساق الحديث ورايه في ذلك وفي آخره فقال له
زفر ما منعك ان تشير عليه بهذا الراي قال هيبة والله قال شيخنا
الحافظ وسنده حسن انتهى قالوا والاصح بهذا انما اظهار العدل في
الاتباع عن مناظرته واستصابه في المحاجة منعا بان ذلك كان احتشاما
واجلالا له كما يكون من الشاب مع ذوي الاسنان في كل عصر ولا سيما اذا ظهر
لهم ان المخالف لا يرجع عن رايه فان المناظرة في ذلك قد يترك لعدم الفائدة
ولا يخفى ان هذا وان دفع ان السكوت قد يكون تقية لا يمنع ان يكون
لغيرها مطلقا الا للموافقة فلا يثبت معه كونه اجماعا قطعيا بل غاية
ما ثبت معه كونه ظنيا بناء على ان هذا ثابت بالنسبة اليه بامر فلا يقدح
فيما هو الظاهر منه وهو الموافقة ولعل انما تم لابن عباس السكوت اصلا لا
لعمر من عجز ان يكون ملوما على ذلك لانه لم يكن وقتئذ درجة الاجتهاد فغير
المجتهد لا يتعين عليه اظهار المخالفة وقد يقال السكوت عن انكار المنكر
مع القدرة فسق وقول المجتهد ليس اياه اي منكرا فلا يجب على المجتهد
الساكت اظهار خلافه اي قول المجتهد الناطق ليكون السكوت عن

انكاره

انكاره فسقا لكونه سكوتا عن انكار المنكر مع قدرته على انكاره بل هو
اي المجتهد الساكت مخير بين السكوت واظهار خلافه وهذا الجواب الاعتقادي
فانه اي المجتهد فيه مكلف باصابة الحق فغيره اي الحق اذا ادى به
من اجتهاده منكر فامتنع السكوت فيه كيلا يكون ساكتا عن منكر فيكون
فاسقا للمصلحة الا ان يقال يجب على الساكت اظهار خلاف قول القائل
في الفروع ايضا لتجويزه اي المجتهد الساكت رجوع المفتي او القاضي اليه
اي الى قوله الحقيقة على انا سنذكر من الميزان ان العمل والاعتقاد في الجواب
سواء على قول اهل السنة القائل بان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وان قبول
معاذ في حمل الحامل التي زنت لما هم برجمها عمر ان جعل الله على
ظهرها سبيلا ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا ولفظ كشف البزدوي
فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر ولم اقف على تخريجه
دليل للوجوب اي وجوب اظهار المخالفة في قضاء المجتهد على المجتهد المخالف
له منطل به تفضيل بن ابي هريرة السابق بناء على ما سنذكره من ان العادة لا
ينكر الحاكم لان معاذا انكر نقض المخالف كما عنده لكنه اي لوجوب اظهار
المخالفة على المجتهد الساكت المجتهد القائل لما جوز رجوعه اليه ممنوع لان
التجويز غير ملزوم وليس ما ذهب اليه القائل بمعلوم البطلان في الواقع بل
هو صواب عند قائله وهو ما جوز على كل حال ومعنى في حال للخطا
ولا نسلم ان قول معاذ دليل الوجوب بل كما قال المصنف وقول معاذ احتياط
لاحد الجائزين من السكوت واظهار المخالفة واظهار المخالفة واجب في
خصوص هذه المادة لما فيه من صيانة نفس محترمة عن تعريضها للهلاك فلا يلزم
من كون السكوت اجماعا ظنيا في الاعتقادي ان يكون كذلك في الفرعي للخلاف في
الاعتقادي لكن ابطال الدليل المعين لا يبطل المدعى وقول ابن ابي هريرة العادة
ان لا ينكر الحكم لخلاف الفتوى انما هو بعد استقرار المذاهب لا قبله والنزاع

انما هو في قبله والامر في الفتوى كذلك وقول الحاكي الاحتمالات ضعف
بعد الانقراض لا قبله اي الانقراض ممنوع بل الضعف لها تحقق بعد
مضي مدة التامل في مثله عادة ومن المحققين وهو عضد الدين من قيد
قطعيته اي الاجماع السكوتي بما اذا كثر وتكرر مما تعم به البلوى بلفظ
ربما وح اي وحين كان الاجماع السكوتي فيما يكثر وقوعه مما تمس الحاجة
اليه وقد تكرر الافتاء للحكم فيه من بعض المجتهدين مع عدم المخالفة
من اخرين يحتمل ان يكون مفيدا للقطع لمعونة كما ذكر بعد ظن
المخالفين الساكتين في مثله عادة بل كما ذكر السبكي ان تكرر التابع مع طول
المدة وعدم المخالفة مفض الى القطع قال ويختلف القطع ذلك باختلاف
طول الزمان وقصره وقد صرح ابن التلمساني في شرح المعالم بذلك وانه ليس محل
الخلاف وهو مقتضى كلام امام الحرمين ايضا فانه جعل صورة المسئلة ما دام
لم يطل الزمان مع تكرر الواقعة قال السبكي اما اذا تكرر مع طول الزمان فلا انكر
جريان خلاف وقد اقتضاه كلام القاضي ابي بكر ولكنه ليس الخلاف في
السكوتي بل اضعف فيه وقد ذكر في وضع المسئلة قيودا لا بد ان نذكرها
ح مزيد كلام فيها وان كان قد تقدم بعضها اولها كونه في مسائل التكليف
دون قول القائل عمار افضل من حذيفة مثلا وبالعكس لا يدل السكوت
فيه على شيء اذ لا تكليف على الناس قاله ابن الصلاح وابن السمعاني وابو الحسين وصاحب
الميزان من مشايخنا كما يذكر قريبا ثانيها ان يعلم انه بلغ جميع اهل العصر ولم ينكروا
فلا يكون الاجماع السكوتي قاله الصيرفي وغيره ورده حالتان اصلاهما ان يغلب على
الظن انه بلغهم لانتشاره وشهرته فقال الاستاد ابو اسحق هو اجماع على مذهب
الشافعي واختاره ايضا وجعله الرحم دون الاول انتهى قلت وجعل صاحبنا
اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع فيفيد
هذا ان صور الاجماع السكوتي ايضا لكن كونه اجماعا قطعيا عندهم يقتضي اشتراط

العلم

العلم ببلوغه مجتهدي العصر فاما ان يحصل لاشتهار على العلم ببلوغهم واما ان يحصل
لهم الاجماع السكوتي قطعي على نوع منه وهو ما علم بلوغه مجتهدي العصر وسكوتهم
من غير انكار وما ظن بلوغهم اياهم من غير انكار ظني وعلى هذا وهو قول المتقدمين
المذكور في الحالة الثالثة ان لا تعلم بل يظن بل احتمال بلوغه وعدمه وعبر عنه ابن الحاجب
بما اذا لم ينتشر وذكر ان عدم انكاره فليس بحجة عند الاكثر لاحتمال ان لا يكون لهم
قول مخالف لم ينقل وقيل حجة مطلقا وقال الامام الرازي واتباعه ان كان فيما تعم
به البلوى كنقض الوضوء بالذكر كان كالسكوتي لانه لا بد من خوض غير القائل فيه فيكون
سكوتهم موافق للقائل والا لم يكن حجة لاحتمال الذهول ثم اشتراط بلوغ جميع
اهل العصر كما ذكر مبني على ظاهر تفسير الامدي وابن الحاجب الانتشار
ببلوغ الجميع وظاهر كلام الرازي انه اعم من ان يعلم انه بلغ الجميع او لا بل بعضهم
قلت وبالجملة ان يقال هذا متفرع على الخلاف في اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او الا واحدا واثنين او اكثرهم وقد عرفت المختار وعلله فيه ثالثها كون
السكوت مجردا عن امارة الرضا والكراهة اما اذا كان مع امارة رضا فقال الروياني والخوارزمي
والقاضي عبد الوهاب يكون اجماعا بلا خلاف وجرى عليه الرافعي قال السبكي
وقضيته ان ظهرت امارة السخط فلم يكن اجماعا بلا خلاف والامام الرازي
كالصريح في جريان الخلاف وان ظهرت امارة السخط قلت والنقل بانه اجماع
بعيد رابعها مضي زمان يسع قدر مهلة النظر في تلك المسئلة عادة ولا بد منه
ليندفع احتمال ان الساكتين كانوا في مهلة النظر ذكره ابو زيد وغيره
خامسها ان لا يتكرر ذلك مع طول الزمان سادسها ان يكون في محل
الاجتهاد فلو افتى واحد بخلاف النص قطعا فليس سكوتهم
دليلا على شيء ولعلهم انما سكتوا للعلم بانه منكر وان الانكار
لا يفيد وفي الميزان لم يكن المسئلة من الاجتهاديات بل من العقليات
المبنية على الدليل العقلي وان لم يكن علمهم في معرفة حكمها تكليف

كما قال ابو هريرة افضل من ام انس لا يكون السكوت وترك الانكار
عما اشتهر من القول باحدهما اجماعا وان كان في معرفة
حكمها تكليف عندهم وانتشر قول البعض وسكت الباقون كان اجماعا
وان كانت اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من العمل
لا الاعتقاد فعلى قول اهل السنة والجماعة والقايل ان المجتهد قد يخطي
ويصيب في الفروع فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء وعلى
قول القايل كل مجتهد مصيب والخيار يكون اجماعا اذا انتشر القول
فيهم ثم انقرض العصر وانه لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة وابو عبد الله
البصري لا يكون اجماعا ولا حجة بعض الشافعي لا اقول انه اجماع ولكن
اقول لا اعلم فيه خلافا لخبر اعني احتمال الخلاف احتياطا انتهى
ملخصا منه فتخلص منه ان يكون المسئلة تكليف معنى عن ذكر هذا
القيد اشتمالها عليه عند اهل السنة والجماعة والقايل المجتهد قد
يخطي ويصيب ثانيها ان يكون قبل استقرار المذاهب ليخرج
ما استقل به السكوت عند المخالفين للعلم لمذهبهم ومذهب الشافعي في نقض
ينقض الوضوء بمس الذكر ولا يبطل السكوت الحنفي عنه على موافقته
للعلم باستقرار المذهب والخلاف وفاته ان لا يكون السكوت نفيه كما
تقدم ثم لا فرق حكم المسئلة بين ان يكون في عصر الصحابة وغيرهم كما صرح
به صاحب الميزان وعليه حمل اطلاق امام الحرمين والامدي والمتاخرين
ووقع للقاضي ابي بكر وابي اسحق الشيرازي والغزالي والقاضي عبد
الوهاب تصوير المسئلة بعصر الصحابة فان لم يكن ذلك قيد
اتفاقيا والا فالاولى التسوية بين الجميع كما قال السبكي بل التسوية
هي الوجه والله سبحانه اعلم بسره وبتعرف من هذه الجملة
انه لو قال بعض اهل الاجماع هذا مباح

ثم الباقي على فعله انه يكون اجماعا منهم كما قاله القاضي عبد الوهاب واما لو اتفقوا
على عمل ولم يصدر منهم قول ففيه مذاهب احدها وهو ما قطع به ابو اسحق الشيرازي
وفي المحصول انه المختار كفعل الرسول صلعم لان العصمة ثابتة لاجماعهم كثبوتها للنبي
نقله امام الحرمين عن القاضي وتعقبه الزركشي بان الذي راه في التقريب للقاضي التصريح
بالجواز فقال كلما اجتمعت الامة عليه يقع بوجهين اما قول او فعل وكلاهما حجة انتهى ثانيها
قول امام الحرمين يحمل على الاباحة ما لم تقم قرينة والندب او الوجوب ثالثها قول ابن
السمعاني كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من افعال
الرسول صلعم مخرج الشرع لا يثبت به الشرع واما الذي يخرج مخرج الحكم والبيان فيصح ان
ينعقد به الاجماع لان الشرع يوخذ من فعل الرسول صلعم كما يوخذ من قوله فلا يبعد ان يجي
الفضل من ان يتعوض لاصل العصر اولا ومن اشتراط القول فهنا اولى وقد عرفت
ان اشتراط خلاف التحقيق مسئلة اذا اجمع على قولين في مسئلة في عصر من الاعصار لم يجز احداث
قول ثالث فيها عند الاكثر منهم الامام الرازي في المعالم ونص عليه محمد بن الحسن في النوادر
والشافعي في رسالته وحكي عدم جواز احداث ثالث بعض الحنفية
بالصحابة اي عما اذا كان الاجماع على قولين فيهما منهم لم يجوز لمن بعدهم احداث
ثالث فيها ومختار الامدي وابن الحاجب والرازي في غير المعالم واتباعه يجوز ان ارتفع
ما اجمع على القولين ولا يجوز ان رفع مجمع عليه كرد المشتراة بكرا بعد الوطي بعيب فيها
الوطي كان فيها عند البايع على المشتري بقيل لا يردها وقيل يردها مع الارش اي ارش
البكارة فلا يقال يردها مجانا اي بغير ارش البكارة لانه قول ثالث رافع للمجمع
عليه كذا ذكره ابن الحاجب ونقله في المبسوط الاول عن علي وابن مسعود و
الثاني عن عمر وزيد بن ثابت وانهما قالا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكرا
ونصف عشر قيمتها ان كانت ثيبا ثم قال عبيدة اتفقوا على ان الواطي لا يسلم للمشتري
مجانا فمن قال يردها ولا يرد معها شيئا فقد خالف اقاويل الصحابة بيقين اي باجماعهم
مجمع عليه وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فان الذي يروى عنهم

ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر
بن العزيز وروي عن الحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن حرب
وعبد كثير والثالث عن الحارث العكلي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي
انتهى والذي نقله ابن المنذر ان شريحا والنخعي كانا يقولان ان كانت بكرا ردها
ورد عشر قيمتها وان كانت ثيبا ردها معها نصف عشر قيمتها ثم نقله عن ابن
ابي ليلى ايضا ونقل عن ابن المسيب انه يردها معها عشرة دنانير وقال [illegible] عن علم
يوضع عن المشتري بقدر ما نقص ذلك العيب او الرد من ثمنها وبه قال ابن شبرمة
والزهري والثوري واسحق ويعقوب والنعمان ونقل عن مالك والشافعي ان
كانت ثيبا ردها ولا يرد معها شيئا وان كانت بكرا ردها وما نقصها الا
من ثمنها عيبا لمالك ولم يردها بل يرجع بما نقصها العيب من الثمن عند الشافعي
وقال السبكي ان مذهب الشافعي جواز الرد مع بذل الارش والبقاء واصل الارش
فان تنازعا فالصحيح اجابة من يدعو الى الامساك والرجوع بارش العيب القديم
وحكى ابن قدامة عن احمد في الثيب روايتين لا يرد هنالك كما قال اصحابنا ويردها
بلا شيء كما قال مالك والشافعي وانها الصحيحة ومنها مسئلة الجد الصحيح وهو من لا يدخل
في نسبته الى الميت انثى مع الاخوة لابوين او لاب كما هو معروف في علم المواريث فحجب
الاخوة فلا يجعل محروما اي الجد ساقطا لانه قول ثالث رافع للمجمع عليه لاتفاق القولين
على ان للجد حظا من الميراث ذكره ابن الحاجب ايضا قال الشيخ الحافظ وفي هذا
المثال ايضا نظر فان الاقوال الثلاثة مشهورة عن الصحابة حجة طعم عن ابي بكر
الصديق وعمر وعثمان وابن عباس وغيرهم رجع بعضهم الى المقاسمة وهو قول الاكثر
وجاء صريحا عن زيد بن ثابت وعلي ابن ابي طالب وعبد الرحمن بن عمر ثم رجع زيد وعلي
الى القاسم قلت اللهم الا ان يثبت اجماع من بعدهم على بطلان الثالث الذي هو الحرمان فانه
بعينه من بعدهم يكون ثالثا رافعا للمجمع عليه فلا يتم بالطلان الاجماع اللاحق رفع
للخلاف السابق وعدة الفاضل المتوفى عنها زوجها بالوضع لحملها كما هو قول عامة

اهل العلم

اهل العلم من الصحابة وغيرهم وابعد الاجلين من الوضع ومضي اربعة اشهر
وعشر كما روي عن علي وابن عباس ذكره ابن المنذر وغيره لا يقال ببعض عدتها
بالاشهر فقط لانه قول ثالث رافع للمجمع عليه لجواز الفسخ للنكاح بالعيوب
من الجنون والجذام والبرص والجب والعنة والقرن والرتق وعدم الفسخ
بها او زوج وابوين او زوجة وابوين بلام الثلث من الكل اذ ثلث ما بقي بعد
فرض الزوجين لجواز التفصيل بالعيوب وكيف لا والاقوال الثلاثة فيها
مشهورة عن الصحابة والذين قالوا بالتفريق اختلفوا فيما انفسخ به كما ذكر شيخنا
الحافظ وقد وقع كما هو معروف في الخلافيات وبين الزوج والزوجة كما ستعلم فان
التفصيل في كل من هذين لم يرفع مجمعا عليه لانه وافق في كل صورة قولا وطائفة
كالظاهرية وبعض الحنفية كما ذكر ابن برهان وابن السمعاني قالوا يجوز احداث ثالث مطلقا
اي سواء كان المجمعون على قولين الصحابة او غيرهم وسواء رفع الثالث مجمعا عليه او لم
يرفع المجمع بنقل قولين عن اهل عصر من الاعصار من ظهور حجة اجماعهم عليها او لا يكون
مانعا من احداث ثالث كما هو الظاهر في بيان وجه كل من هذه الاقوال فقال
الامدي انما يجوز الاحداث اذا لم يرفع مجمعا عليه لانه لا يخالف مجمعا عليه وهو اي خلاف
المجمع عليه المانع من الاحداث لانه خرق للاجماع ولم يوجد بل الثالث ح وافق
كلا او وافق كلا من القولين في شيء فجوزه لوجود المقتضي للجواز وهو الاجتهاد وارتفاع
المانع منه وهو خرق الاجماع فان قيل كون كل من الطائفتين اجمعوا على قول ولم
تفصل اجماعا على عدم التفصيل فلا يتحقق التفصيل المذكور لان المخالفة
للاجماع لازمة لكل صورة من صور الاحداث فالجواب المنع كما اشار اليه
بقوله وكون عدم التفصيل مجمعا عليه ممنوع بل هو اي الاجماع على عدم التفصيل
القول براي بعدم التفصيل والفرض انهم لم يقولوه بل سكتوا عنه والا كان
السكوت عن التفصيل قولا بعدمه امتنع القول فيما حدث من الحوادث
الذي لا قول لاحد فيها او كان عدم القول قولا بالعدم للقول واللازم

باطل ومن ثم لم يقل به احد والفرق من القول بعدم الشي وعدم ان لا حكم في
الثاني دون الاول ولنا على المختار وهو الاول لو جاز التفصيل لكان مع العلم
خطا ابه اي التفصيل لانه اي التفصيل لا عن دليل يصح لان القول في الشرع
بلا دليل باطل فهو عن دليل وح فان اطلقوا اي المطلقون عليه اي الدليل
وتركوه او لم يطلعوا حتى تقرر اجماعهم ضلوا فلزم خطا به اي بذلك الدليل
اذ لو كان ذلك الدليل صوابا الخطاوا بترك عملهم به علموه او جهلوه
والثاني اي الخطا وهو منتف فليس دليل التفصيل صوابا ولانتفا
خطاهم لزم صواب ما اجمعوا عليه والحاصل ان لو كان التفصيل صحيحا
كان المطلقون مخطئين او جاهلين وهو منتف ولزومه هو الموجب
للقطع بصواب ما اجمعوا عليه والمانع من القول بخلاف قولهم لم ينحصر
في المخالفة اي في كونه مخالفا جاز ان يكون لذلك وان يكون للقطع بخطاب
آخر وهو العلم به لو صح لزم جهل الكل او خطاوهم ممتنع لا يعلم ان المطلق
من الفريقين ينفي التفصيل لانه يقول الحق فاذهبت اليه لا غير فتضمنه
اي نفي التفصيل اطلاقه اي المطلق فيكون بمنزلة التنصيص عليه فقد اجمعوا
في المعنى على ان ما هو الحق حقيقة في هذين القولين لايجاب كل طائفة
الاخذ بقولها او قول مخالفها وتحريم الاخذ بغيرها واما قولهم اي
استدلال الاكثرين بانه لو جاز التفصيل يلزم تخطئة كل فريق من المطلقين
لكونهم لم يفصلوا فيلزم تخطئتهم اي الامة كلها او تخطئتها غير جائز
بالنص على انها لا تجتمع على ضلالة فالتفصيل غير جائز فدفع بان المنفي
في النص تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل في غير ما خطى فيه الآخر
ولازم التفصيل من هذا القبيل قال البيضاوي وفيه نظر ولم يبينه ووجهه
الاسنوي وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطا تشمل الصورتين
فالتخصيص لا دليل عليه لكن كما قال السبكي وهذا النظر لاصل مختلف فيه وهو ان

هل

اجماع

هل يجوز انقسام الامة الى شطرين كل شطر مخطي في مسئلة الاكثر انه لا يجوز واختار الامدي وابن
الحاجب خلافه وهو مختار الحنفية لحصول الاجتماع منها على الخطا وانا اذ ما ليس كل
فرد من الامة بمعصوم فاذا انفرد كل واحد من الاخر بخطا بعين خطا صاحبه فلا اجماع
على الخطا المحجوب مطلقا اختلافهم اي المجمعين الاولين على قولين على
سبيل التوزيع من الجانبين في مسئلة دليل تسويغ ما يودي اليه الاجتهاد
بالاجتهاد فيها لان اختلافهم فيها دليل على انها اجتهادية فما ادى
اليه الاجتهاد فلا يكون اختلافهم على قولين فيهما مانعا من احداث ثالث
فيها بل مسوغا له لصدوره عن اجتهاد ايضا اجيب بان اختلافهم
دليل تسويغ ما يودي اليه الاجتهاد بشرط عدم حدوث اجماع مانع من
الاجتهاد كما لو اختلفوا في حكم حادثة ثم اجمعوا على قول واحد فيه وهنا
وجد اجماع مانع من الاجتهاد وهو اجماعهم معنى على عدم التفصيل كما سبق
تقريره قالوا اي المجوزون مطلقا ايضا لو لم يجز احداث قول ثالث مطلقا
لانكار مع كونه وقع ولم ينكر قال الصحابة للام ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين
فيهما اي في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين وابن عباس ثلث الكل
فيهما كما رواه الدارمي عنه وعن علي رضي الله عنه ايضا واحدث
ابن سيرين وغيره وهو جابر بن زيد ابو الشعثاء كما ذكر الخصاص ان للام في
مسئلة الزوج والابوين كابن عباس والزوجة اي وللام في مسئلتها مع الابوين
كالصحابة وحكى تابعي اخر وهو القاضي شريح كما نقله صاحب الكافي فقال
لفاني مسئلة كالصحابة وفي مسئلة الزوجة كابن عباس فلم ينكر احداث كل منهما
للقولين ولو انكر لنقل ولم ينقل والوقوع دليل الجواز اجاب المفصل بانه
اي هذا التفصيل من كل من قسم الجائز احداثه لانه لم يرفع مجمعا عليه بل في كل صورة
يقول بقول من القولين ومطلق المنع اي واجاب مطلقوا المنع كل من السلف
الانكار ولزوم النقل لو انكروا الشهوة لو نقل بل يجوز ان يكون انكر ولم ينقل

الانكار على انه لو نقل الحكم يلزم ان يشتهر فان مثل هذا لم ليس مما يتوفر الدواعي على
حكاية انكاره ونقل الاشتهار مستند الجمهور اذا اجمعوا اي اهل عصر على دليل
للحكم او تاويل جاز لمن بعدهم احداث غيرهما من غير الغاء الاول فان قلت
ذكر القاضي عضد الدين ان هذا اذا لم ينصوا على بطلانه لا الاتفاق على انه
لا يجوز احداث ما نصوا على بطلانه وقال الامام الرازي اتفقوا على انه لا يجوز
ابطال التاويل القديم واما احداث غير التاويل القديم فان لزم منه القدح لم
يصح كما اذا اتفقوا على تفسير المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعدهم وفسره بمعناه
الثاني لم يجز لان اللفظ الواحد لا يجوز استعماله لمعنييه جميعا ولو صحت الحديث يقتضي
فساد القديم واما اذا لم يلزم منه القدح جاز فلم يقيد ابن الحاجب والمصنف
الجواز بما اذا لم ينصوا على بطلانه وبما لا يلزم منه القدح في الاول قلت كانه للعلم بارادة
اللزوم لخطيئة الامة في الاجماع ترك التقييد كما لو لم يقيد احد بما اذا لم ينصوا على صحة
ايضا للعلم لجواز نصوا على صحة اتفاقا او لا يحتمل الكلام ينتحل الخلاف بما سكتوا
فيه من الامرين فالاكثرون يجوز وقيل لا يجوز لانه اجماع ذلك وقال ابن حزم وغيره
ان كان نصا جاز الاستدلال به وان كان غيره فلا وقال ابن برهان ان كان ظاهرا
لا يجوز احداثه وان كان خفيا يجوز الجواز على الاولين وهو المختار وقيل لا الباب
انه كلام الدليل والتاويل قول هو اجتهاد المخالف اجماعا لان عدم
القول ليس قولا بالعدم فجاز لوجود المقتضي لجوازه وعدم المانع منه
بخلاف عدم التفصيل في قولين مختلفين مجمع عليهما في مسئلة واحدة فان
القول المفصل فيها مخالف مجمع عليه في المعنى اذ صاحبي القولين المطلقين
لا يجوز التفصيل لبطلانه بدليله اي دليل تفصيله بما ذكرنا من انه لو جاز التفصيل
كان مع العلم بخطاء المطلق بقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله بما ذكرنا
من الاحداث لباب الامة وهو باطل لا لان عدم القول قول بالعدم والنفي
لو لم يجز احداث ذلك من الدليل والتاويل لانكر احداثه حين وقع ضرورة

انح منكروهم لا سكوتهم عنه لكن لم ينكر بل كل عصر يحمد من يحدث
ذلك فيه فلا لكان اجماعا قال مانعوا جوازه ان لا هو اتباع سبيل المؤمنين
لان سبيلهم الدليل او التاويل السابق وهذا الحادث غيره فلا يجوز
بالاية قلنا ممنوع بل كما قال واتباع غير سبيلهم اتباع خلاف ما قالوه
متفقين عليه من نفي او اثبات كما هو المتبادر الى الفهم من المغايرة
لا ما لم يقولوه وهذا مما لم يقولوه ثم ان المحدث لم يترك دليل الاولين ولا
تاويلهم وانما ضم دليلا او تاويلا الى تاويلهم ودليلهم قالوا اي مانعوا جوازه
قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت الناس تامرون بالمعروف اي بكل
معروف لانه عام لتعريفه باداة التعريف المفيدة للاستغراق فلو كان المحدث
معروفا امروا اي الاولون لكان به ضرورة لكنهم لم يامروا به فلم يكن معروفا والخير
المصير اليه عن عوض كان الدليل او التاويل المحدث منكرا فيهوا عنه
لقوله تعالى وينهون عن المنكر اي عن كل منكر لانه عام لتعريفه باداة التعريف
المفيد للاستغراق لكنهم لم ينهوا عنه فلم يكن منكرا بل معروفا ثم في المخلص للقاضي
عبد الوهاب فيما اذا اجمعوا على انه لا دليل على الحكم الا ما استدلوا به لان
كان الدليل الثاني مما سفره ولاية صح اجماعهم على مانع كونه دليلا
مثلا ان يتعرض للخصوص او يفضل الى المجاز او النسخ ونحوه وان كان لم يتعين
لا يصح الاجماع على ان الاجماع لا يصح ان يكون دليلا ثم هل يجري في التعليل
نقل بعد اجرى مجرى الدليل في الجواز والمنع فان قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين
فابو منصور البغدادي وسليم هي كالدليل في جواز احداثها الا اذا قالوا الا علة الا
هذه او يكون الثانية بخلاف الاولى في بعض الفروع فيكون الثانية فاسدة
وقال القاضي عبد الوهاب ان كان الحكم عقليا فلا لانه لا يجب تعليلين وان لنا
منع التعليل بعلتين فيجب على اصل المنع لان عليتهم مقطوع بصحتها دون ذلك
دليل على فساد غيرها والله سبحانه اعلم مسئلة الاجماع الا عن مستند اي الدليل

قطعي او ظني اذ ربه الاستقلال باثبات الاحكام ليست للبشر والا لوجاز الاجماع لا على
عن مستند لصلت الا باطيل صوابا او يجمع على خطا لانه اي بالاجماع قول كل
من المجمعين قول كل بلا دليل محرم لانه اثبات للشرع بالتشهي وهو باطل فكونه بلا
مستند باطل وقد ظهر من هذا اللزوم اللازم المذكور وبطلانه الا ان لقايل ان يقول لما حصل
اللازمين كان يقدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ حصل في ان انقلاب الباطل ثوابا
بالاجماع اجماع على خطا كما ان في اعتبار الخطا المجمع عليه انقلاب الباطل صوابا
فليتامل واستدل لهذا القول المختار الاجماع عادة من الكل لا الداعي يدعو الى
الحكم من دليل او امارة كالاجتماع على اشتهاء طعام اي كاستحالة اجماعهم على اشتها
طعام واحد وقد يدفع هذا الاستدلال بانه لا يلزم منه ان يكون الداعي دليلا
شرعيا بل يجوز ان يكون الضروري اي بسبب خلق علم ضروري عندهم بصحة
الاجماع عنه وهو ليس بدليل شرعي بالنسبة اليهم والمستدل لا بد به ان يكون
دليلا شرعيا ويصلح هذا الدفع جواب الاولى اي ان يكون بلا دليل ايضا اذا
الضروري حق بل الجواب انه اي هذا الدفع فرض غير واقع لان كونه نقلا لاجاطب
لكن لا انه ضرورة عقلية بل السمع والفرض انتفاؤه ولو ادعى في الروع بفهم الرأي
القلب كما ذهب اليه بعض المجوزين لقولهم وذلك بان يوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب فالظاهر وهو ليس بحجة لا سوي قالوا اي المجوزون لو كان الاجماع
عن سند لعيد الاجماع للاستغنا بالسند عنه اجيب بان فايدته اي الاجماع
ح التحول الحكم اذا كان ظنيا من احكام الظنية الى الاحكام القطعية وسقوط
البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته اذ لا يجب على المجتهد طلب الدليل
الذي صدر الاجماع عنه بل ان ظهر له او نقل اليه كان احد ادلة المسئلة على انه
اي نفي فايدة الاجماع عن دليل يستلزم لزوم المستند لا انتفاية عدم انعقاده
عن دليل المستلزم لوجوب كونه عن غير دليل ولا قايل به لانهم يقولون المسند
لا يجب لا ان عدمه يجب ثم يجوز كونه اي المستند قياسا خلافا للظاهرية

فابن

وابن جرير الطبري واستغرب منه بناء على منع الظاهرية لبناء على اصلهم في منع القياس
وهو من القايلين بجوازه وذهب بعض من لم يثبت الى عكس هذا كما سيشير اليه المصنف في
حاشية المسئلة وبعضهم اي الاصوليين يجوزه اي كونه عن قياس عقلا ويقول لم يقع لنا
لا مانع يقدر في عدم كون القياس سندا للاجماع الا الظنية اي كونه دليلا ظنيا لنا
ان الاجماع حيث كان اصلا قطعيا من اصول الدين معصوما عن الخطا لا يكون مستند
الى ظني معرض للخطا غير معصوم عنه اذ المجتهد قد يخطئ فيه اذ يلزم كون فرع الشي اقوى
منه وليست الظنية الدليل مانعا من صلاحيته لذلك كالاحاد اي كخبر الاحاد فانه
ظني قال في البديع ولا خلاف في انعقاد الاجماع عنه بل حكاه غير واحد عن عامة
الكتب وفي نظر نقل الميزان عن عامة اصحاب الظواهر والقاساني من المعتزلة لا ينعقد
الا عن دليل قطعي لا عن خبر الواحد والقياس وفي اصول السرخسي وكان ابن جرير
يقول الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس وعلى هذا ينبغي
يحتج انتظار عليه بانه واقع على دعوته عن خبر الواحد وهم مخالفون فيه وكذلك
القياس ثم منع كون القياس الذي يستند اليه الاجماع ظنيا لان الامة اذا اجمعوا
على ثبوت حكم القياس باجماعهم على ذلك بسبب اجماعهم على صحة ذلك
القياس فلم يكن ذلك القياس ظنيا بل قطعيا لوقوع الاجماع على صحته
فيكون استناد الاجماع الى قطعي لا الى ظني فلا يلزم كون الفرع اقوى من الاصل
قلت الا ان في هذا تاملا فانه انما يتم على ان الاجماع اذا علم انعقاده لدليل
يكون منعقدا على ذلك الدليل وهذا لم يعز الى بعض الاشاعرة والذي
عليه الجمهور من الفقهاء والمتكلمين انه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل لان
الحكم هو المطلوب الذي لاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه لا على
الدليل قالوا وما يشنع عليه انه لو انعقد على موجب خبر فعند الاولين
يكون اجماعهم عليه دليلا على صحة الخبر وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحة
وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الحكم طرقا لخصوصا في الشرع

وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق لكن نقل الاحاد ان شبه
ومن هذا يعلم ايضا ضعف ما ذهب اليه بعض الشافعية من جواز
انعقاده عن جلي القياس دون خفيه وقد وقع قياس الامام اي الاجماع
على الامامة الكبرى لابي بكر الصديق رضي الله عنه قياسا على امامة الصلوة
لوفاة النبي صلي الله عليه وسلم عيّن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
امامة الصلوة كما ثبت في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي
صلعم قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الستم تعلمون ان
رسول الله صلي الله عليه وسلم امر ابا بكر يصلي بالناس فايكم يطيب نفسه
ان يتقدم ابي بكر فقالوا نعوذ بالله ان نتقدم ابي بكر حديث اخرجه
احمد واخرج الدارقطني عن النزال بن سبرة قال وافقنا من علي رضي الله عنه
طيب نفس فقلنا حدثنا عن اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم
فذكر الحديث وفيه فقلنا حدثنا عن ابي بكر فقال حدثنا عن ابي بكر
قال ذاك رجل سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلعم
على الصلوة رضيه لديننا فرضياه لدنيانا اي وفي كون هذا مستنده القياس
نظر لانهم اي الصحابة اثبتوه اي كون ابا بكر اماما في الكبرا بالاولى كما يفيده ما تقدم
خصوصا الاخير وهي اي هذه الطريقة المفيدة هي الاولى عند الحنفية ومنهم
للموافقة عنوانا فعية وليس هذا من الشارح عنيفا له الي النفس لكن وقوع الاجماع
مستند الي القياس في غير هذا وهو حد الشرب الخمر فانه ثمانون للحر باجماع الصحابة
قياسا على القذف لعلي رضي الله عنه كما يفيده في الموطا وغيره ان عمر استشار
في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن ابي طالب نرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون وفي صحيح مسلم
ان عمر قال ما ترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف ارى ان تجعله ثمانين
كاخف الحدود قال فجلد عمر ثمانين قال المصنف ولا مانع من كونه كل من خيا وعيد

الرحمن

198

اجماع

532

الى ما اشار بذلك فرد بالحديث سره مفصل على هذا ومره على هذا ثم هذا
متعقب بما اشار اليه المصنف بقوله ويمنعه اي ثبوت الحد بالقياس بعض
الحنفية لكن الوجه اسقاط بعض نظار الحنفية على انه لا يثبت بالحد كما يصرح
المصنف به في حسبله عقب مسئلة حكم القياس ويشير الى ان هذا المانوره
عن علي لا يستنهض عليهم وبذكر شيئا بتيسره الله تعالى في ذلك ان شاء الله تعالى
واذا تم منع هذا فانيسرح الحجر على السمن في الاراقة كما اشار اليه ابن الحاجب
واوضح به شارحوا كلامه وغيرهم فالاجماع على الاراقة لسرح الحجر المانع قياسا
على اراقة السمن الحجر الايع المستفاد مما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان عن ابي
هريرة سيل رسول الله صلي الله عليه وسلم عن الفار يقع في السمن فقال
ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوه وان كان مائعا فلا تقربوه ورد
اعل بانه طريق تفرد به معمر عن الزهري وان كان يضطرب في اسناده كما يضطرب
في متنه على ان قوله لا يقربوه متروك عند عامة السلف والخلف فان جمهورهم
يجوزون الاصطباح به وكثير منهم يجوز بيعه فكيف يتصور الاجماع في هذا
بالقياس وصرح متاخر من الحنفية ايضا بنفي قطع قطعية المستند مستند
في الشرعيات بل الاجماع تفيدها اي القطعية كانه اي هذا مشار اليه لنفي الفائدة
للاجماع على تقدير كون السند قطعيا لثبوت الحكم به ثم لعلي هذا اشارت
اليماني للميزان وقال بعض مشائخنا لا ينعقد الاجماع عن خبر الواحد والقياس
لانا اتفقنا على ان الاجماع حجة قطعا ولو لم ينعقد الا في موضع فيه دليل
قاطع والحكم به معلوم ولم يكن في انعقاده حجة فائدة ولا يرد النزع بما لا
فائدة فيه فالقياد واذا الشرايع ما شرعت الا لمصالح العباد وخبر الواحد لان في
انعقاده فائدة وهو ثبوت الحكم قطعا لانه يتفرد في ثبوت الحكم بما لا ان
الاجماع انما عرف حجة كرامة لهذا الامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي صلعم ختم الانبياء ومتى
وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد وهو محتمل الخطا وجاز ان يكونوا

اعني الخطأ كان قولا بخروج الحق عن جميع الامة فانه لا يجوز ومن الحاجة الى تجديد
الرسالة ولا حاجة اليه لاخبار الله تعالى بكون رسوله صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء فصار الاجماع حجة للحاجة الا ترى ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة
لما انه لا حاجة اليه لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسلهم وبعد نبيهم
بتجديد الرسالة وهذا لا ينعقد الاجماع في حال حيوة الرسول فظهر ان
الحاجة في موضع القياس وخبر الواحد دون موضع الاية المفسرة والخبر المتواتر
لانه لم يثبت الحكم قطعا في احد الموضعين وثبت في الموضع الاخر فينعقد
في موضع الحاجة لا في موضع ليس الحاجة اليه وقال العلماء ان الدليل الموجب
لكونه حجة لا يفصل بينما اذا كان الداعي دليلا قاطعا ظاهرا مع الشبهة فان اشتراط
القطعي للطلق بلا دليل ولانه لا يجوز ثم اذا كان المبني على الدليل المحتمل حجة
فعلى المتيقن اولى كما يشير اليه قوله واذا كان تبدل الاجماع القياس المستند
الى قطعي يفيدها اي القطعية باولى اي بطريق اولى لما فيه من زيادة التاكيد
وطمانية القلب انتهى التوجيه المذكور هنا على عدم تفاوت القطعي قوة
كما اسلفناه واما على تفاوته فبطريق اولى ثم اذا ثبت ان الاجماع حجة فلا حاجة
الى مطلق الحجة والدليل ثابت وفي كثرة الدلائل تيسير على الناس ليطلبوا
الحق باي دليل تتوطئهم وتيسر عليهم وهو جائز بل واقع وبل مراد لهم
من الشارع كما تطوبه الكتاب والسنة وفي الميزان ولانا وجدنا في الحادثة
واحدة الخبر الكتاب والخبر المتواتر وان كانت الحاجة الماسة ترتفع باحدهما
فكذا اذا وجد الاجماع معهما ولان اكثر ما في الباب انه لا حاجة ولكن فيه فائدة وهو
ما ذكرنا من التيسير والتخفيف ورفع المادة عن طلب الحق بالاجتهاد ولما فيه من
زيادة التاكيد وطمانية القلب واما في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز
ان ينعقد الاجماع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون الاجماع حجة
وقول الرسول حجة فيكون وهكذا نقول في الامم السالفة ان الاجماع حجة

لما قلنا

لما قلنا انتهى هذا وفي التلويح واعلم انه لا معنى للنزاع في كون السند قطعيا
لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد به انه لا يسمى اجماعا الا على الحد صادق عليه فاذا اريد
انه لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال مسئلة
لا يجوز ان لا يعلموا اي مجتهدوا عصر دليلا راجحا اي سالما عن المعارض المخالف
له عملوا بخلافه واختلفوا فيما عملوا على وفقه اي الدليل الراجح لا مجرد حال
كونهم مصيبين في الحكم لكن بدليل مرجوح فقيل كذلك اي لا يجوز لان الراجح
سبيلهم اي المؤمنين وعملوا بغيره واي بغير الراجح لان مجرد موافقة الحكم
الدليل الذي ابتلى عامله بل اذا احدوه منه والمجوز يقول لم يعلم على وفق راجح مصيبين
في الحكم لكن الم تقول ليس عدم العلم بالراجح باجماع على عدمه اي الراجح
فيكون عملهم بالرجوع على وفق الراجح خطأ بناءا ان الخطأ من فعل المكلف وعدم
العلم ليس من فعله كما لو لم يحكموا في واقعة بحكم فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وسبيلهم
ما عملوا به لا ما [illegible] الراجح الذي لم يخطر لهم بل هو الذي لم يخطر لهم اي حين
لم يخطر لهم من شانه اي يكون سبيلهم لا انه سبيلهم بالفعل واختاره الامدي
وابن الحاجب ثم الخلاف انما هو في عدم علم المكلفين بالعلم بما لم يظهر ولم يلههم فان اشتراكهم
في عدم العلم به لا محذور فيه مسئلة المختار امتناع ارتداد امة عصر سمعا
وان جاز ارتدادهم عقلا اذ لا مانع منه وقيل لا يجوز شرعا كما لا يجوز عقلا
لنا انه اي ارتدادهم اجماع على الضلال لان الردة على الضلال واي ضلال
وهو منفي بالسمعية من الادلة على حجية الاجماع منفيا اي اجماعهم على الضلالة واعترض
بان الردة يخرجهم اي الامة عن تناولها اي السمعية اياهم اذ ليسوا امة حينئذ والجواب
يصدق انه اذا ارتدت وانها ارتدت امة قطعا وهو اعظم الخطا وارده صدق ان الامة
ارتدت غير [illegible] بطريق الحقيقة وانما هو مجاز باعتبار ما كان واجيب بان
ذلك اذا اطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر حقيقة قال السبكي ويمكن

التفات ذلك الى ان العلم مع للعلماء او سابقة فان الارتداد لعله اخرجهم
عن كونهم امة النبي صلى الله عليه وسلم فان كان سابقا على اخرجهم
صدق عدم انقطاع الامة عليهم والا فلا اشتراط هو دليل المختار ان السمعي قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امتي على ضلالة ونظايره كما مشى عليه
الامدي وابن الحاجب قال السبكي لو استدل بخبر قوله صلى الله عليه وسلم
لا تزال من امتي ظاهرين على الحق لكان اوضح فان نفي في ان هذه الامة لا تخلوا
عن قايم بالحق ويستحيل معه ردة الكل مسئلة ظن ان قول الشافعي وديه
اليهودي الثلث من دية المسلمين تمسك فيه بالاجماع لقول الكل بالثلث اذ قيل
به اي بالثلث وبالنصف والكل وليس هذا الظن واقعا منه لان نفي الزايد
على الثلث بحجة قوله اي الشافعي بوجوب الثلث فقط اذ هو مشتمل على
حكمين وجوب الثلث ونفي الزايد عليه لم يجمع عليه اي على نفي الزايد
لابد في نفيه من دليل آخر فان ابدي وجوب مانع من الزيادة كالكفر اذ لا ينفي
شرطيتها كالاسلام وعدم الادلة الدالة على الزيادة فيستصحب الاصل وهو البراءة
الاصلية وغير ذلك من نص او قياس على عدم وجوب الزيادة فليس من الاجماع
في شي بل هي امور خارجة عنه مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي كاجماع الصحابة
بصريح القول او الفعل المنقول بالتواتر يكفر متعاطيه عند الحنفية وطايفة
لان انكاره متضمن انكار سند قاطع وهو متضمن انكار صدق الرسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو كفر وغير ان نسبة هذا الى الحنفية ليس على العموم فيهم اذ في
البزدوي فاما انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع والجمهور
فالصحيح من المذهب انه لا يكفر انتهى ولتقوم شيئا اليه ايضا اذ فيهم بيان الخلاف
الروافض بانكار امامة ابي بكر وبخلاف الخوارج في امامة على ليس ارتدادا ولهم وان كان لم
نكفرهم للشبهة وطايفة لا تكفره وهو معزو الى بعض المتكلمين بناء على ان الاجماع
حجة ظنية لان دليل حجيته ليس بقطعي فلا يفيد العلم فانكار حكمه ليس كانكار

الحكم

اجماع

الحكم الثابت بخبر الواحد والقياس وقد عرفت ان دليل حجيته قطعي في اوايل الباب
فلا تبتهم هذا البناء وبعض الاحكام للامدي وغيره المختصر لابن الحاجب ان في
هذه المسئلة ثلاثة من الاقوال هذين والتفصيل وهو ما كان من ضروريات
الدين اي دين الاسلام وهو ما يعرفه الخواص والعوام من غير قبول
التشكيك كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ووجوب الصلوات الخمس
واخواتها من الزكاة والصيام والحج يكفر منكره والا لم يكن من ضرورياته
بان كان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالوطي قبل الوقوف بعرفة واعطا
السدس للجدة وحرمة تزوج المرأة على عمتها او خالتها فلا يكفر منكره وهو اي هذا
المعطي غير واضح لانه يلزم منه ان انكار نحو الصلاة لا يكفر متعاطيه وهو باطل
قطعا لا ان الاسلم ينبغي كفر منكر نحو الصلوة بل بيس الواقع الاقوال اصحهما التكفير
مطلقا وهو الذي مشى امام الحرمين عليه فقيل في لسان الفقهاء ان خارق
الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في
التكفير والتبري ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق
المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع
ومكذب الشارع كافر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت
الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشي من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع
كانكاره كله ثانيهما التفصيل المذكور وعليه مشى من السمعاني وعلل الكافر
من اعتقد في شي من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاصة والعامة خلاف
ما انعقد الاجماع عليه بادعا ما خالفه جاحد لما قطع به من دين الرسول صلعم
فصار كالجاحد لصدق الرسول واذا احمل حكم الاجماع على الخصوص وهو ما ليس من
ضروريات الدين فيما في الاحكام وما وافقه لنسخ ورود هذه للكرم الباطل
لا يصح ايضا لعدم صحة تقسيمه الى نفسه والى غيره اذ لا اتفاق ان الاجماع على ما ليس
من ضروريات الدين لم يتناوله اي الاجماع على ما هو من ضرورياته بل باينه ثم يقال

وليس كون الشيء معلوما بالضرورة عن الدين حكم الاجماع لان محله حينئذ اي الاجماع
ماليس مانشأ الا عنه اي عن الاجماع والمعلوم بالضرورة الدينية انما نشأ عن ظهور
كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفته كونه منه الخاصة والعامة ولهذا قال
الشيخ صفي الدين الهندي في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه
مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيد بالاجماع
القطعي لان جاحد حكم الاجماع الظني لا يكفر وفاقا انتهى وجعل السبكي انكر المجمع عليه
غير المعلوم من الدين بالضرورة ثلاث مراتب منكر اجماع ذي شهرة فيه نص
محل البحث في جمع الجوامع يكفر في الاصح وقال في شرح مختصر ابن الحاجب ولا ريب
في كفره لتكذيبه الصادق ومنكر اجماع ذي شهرة لا نص فيه قيل لا يكفر
لانه لم يصرح بتكذيب الصادق اذ الفرض ان لا نص وانما كذب المجمعين والاصح
يكفر لان تكذيبهم يتضمن تكذيب الصادق منكر اجماع ليس بذي شهرة
والاصح لا يكفر وعبر عنه في جمع الجوامع بانه لا يكون جاحدا الخفي ولا منصوص
ومثل باستحقاق بنت الابن السدس مع الصلب فانه قضى به النبي صلى الله عليه
وسلم كما في صحيح البخاري وفي شرح المختصر وقال بعض الفقهاء يكفر لتكذيبه
الامة وجوابه انه لم يكذب الامة صريحا اذ الفرض انه ليس مشهورا فهو مما خفي على
مثله انتهى وهذا يشير الى انه يكفر المنكر له اذا اعترف بالعلم به والله سبحانه
اعلم وفخر الاسلام بالقطعي من اجماع الصحابة نصا كعلى خلافة ابي بكر وقتال
مانعي الزكوة ومع سكوت بعضهم ولفظ فخر الاسلام فصار الاجماع كآية من
الكتاب وحديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل
انتهى وهذا كما ذكر الشيخ قوام الدين الاتقاني يتعلق بما ذكر من قوله في اول الباب
حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين انتهى
اي حكم الاجماع في اصل وضعه ان يثبت المراد به على سبيل القطع واليقين كاجماع
الصحابة على شيء نصا فانه لا يحتمل توهم الخطا وقيد بالاصل لان الاجماع مما لا يكون

موجبا للحكم قطعا ويقينا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت
الباقين وكثبوته بعد بطلان الحكم في غير ما اختلف فيه الصحابة وكاجماع العصر
الثاني بعد سبق الخلاف وكانه قال لما كان الاجماع في اصل الوضع ان يوجب
العلم والعمل كان حكمه حكم الاية من الكتاب والحديث المتواتر فيكفر جاحد حكم
الاجماع في اصل الوضع بان يكون حكما اجمع عليه الصحابة يكفر جاحدها لا كل اجماع
ثابت اجماعا بنص البعض على حكم وسكت عنه الباقون واجماعا للعصر الثاني
بعد سبق الخلاف ويدل على هذا ايضا قول فخر الاسلام وهذا اي الاجماع
على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور
من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد انتهى ومنكر
حكم خبر الاحاد لا يكفر ويؤيده قول شمس الائمة السرخسي ما اجمع عليه الصحابة فهو
بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده وهذا اقوى
ما يكون من الاجماع ففي الصحابة اهل المدينة وعترة الرسول صلى الله عليه وسلم
لا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجب للعلم قطعا فيكفر
جاحده كما يكفر جاحد ما يثبت بالكتاب او بخبر متواتر انتهى فظهر ان كون فخر
الاسلام قائلا باكفار منكر الاجماع السكوتي من الصحابة غير ظاهر من كلامه بل الظاهر
عدم اكفار منكره بل ذكر الزركشي انه لا خلاف في انه لا يكفر ولا يبدع بحجة الاجماع السكوتي
او الذي لم ينقرض ولا الاجماعات التي اختلف العلماء المعتبرون في اتصافها
حجة واما منكر اجماع من بعدهم اي الصحابة بلا سبق خلاف فيضلل ويخطا من
غير اكفار كالخبر المشهور اي كمنكره والمسبوق به اي بالخلاف مستقر اجماع ظني مقدم
على القياس كالمنقول اي كالاجماع المنقول احادا بان روى ثقة ان الصحابة
اجمعوا على كذا فانه بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل لا العلم وتقدم
على القياس عند اكثر العلماء ووجب الترتيب في هذه الاجماعات فيقدم اجماع
الصحابي او لم يعتبر خلاف منكره اي اجماعهم وضعف الخلاف اي بالخلاف

منكر الاجماع فمن سواهم فنزل اجماع من سواهم من سواهم القطعية الى قربها
اى القطعية من الطمانية وعمله ومثله اى اجماع من سواهم فى النزول عن
القطعية يجب فى الاجماع السكوتى على رجه فضلا منكر حكمه وقوى للخلاف الخلاف
فى المسبوق بخلاف مستقر احاد حجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما
اى فى حكمى المسبوق والمنقول الاحاد اذا لو كان فى نفسه غير مسبوق بخلاف
الاجتهاد لمجتهدين من غير المجمعين عند احد بنوع ذلك المجتهد ولقلده العمل
مما ادى عليه اجتهاده فى تلك المسئلة من حكم يخالف حكمها الى ان ينتهى تهافت
الاجتهاد من اهله على ذلك الحكم الى درجة الاجماع عليه فيصير مع المخالفة
واذا قد جاز الاجتهاد بخلافه لمجتهدين من غير المخالفين المجمعين فرجوع بعضهم
اى المجمعين عنه الى غيره باجتهاد يجوز بطريق اولى ثم ليس هذا الاجماع
ناسخا للاول بل معارض له وعليه لمرجح من المرجحات بحسب ما ظهر
لاهله واذا كان كذلك فلا نقطع بخطاء الاول فى الاصابة فى الواقع وكذا
فى الثانى مثله اى قول بخطاء مخالفه واصابة نفسه بناء على ظن المجتهد
وهو قد يكون الثابت فى نفس الامر وقد لا تدوقيل القطعية لاجماع الصحابة
مستفاد من اجماع الصحابة على تقديم اى الاجماع على القاطع فى اجماعهم
لذلك يتركون القاطع الظنى دفع الغزالى وبعض الحنفية حجة الاجماع الاحادى
اذ ليس نصا ولا اجماعا اى الاجماع دليل قطعى وحجية غير القاطع انما يكون
بقاطع خبر الواحد ولا قاطع فيه اى فى كون الاجماع الاحادى حجة والجواب بل فيه
اى فى كون الاجماع الاحادى حجة قاطع وهو اى القاطع فيه اولوية اى الاجماع
الاحادى بها اى بالحجة من حجية خبر الواحد الظنى الدلالة لان الاجماع على
وجوب العمل به اى بخبر الواحد الظنى الدلالة الذى تخللت واسطة بين ناقله
وبين الرسول صلى الله عليه وسلم اجماع عليه اى على وجوب العمل فى الاجماع
القطعى المنقول احادا الذى لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة بطريق اولى

لان احتمال الخبر فى مخالفة المقطوع به اكثر من احتمال فى مخالفة المضمون به واذا
ثبت وجوب العمل به فى هذه الصورة ثبت فيما تخلل فى نقله وسائط
او وسائط لعدم التاويل بالفصل وقد فرق بين خبر الواحد ونقل الاجماع
احادا بافادة نقل الواحد الظن فى الخبر دون الاجماع لبعد انفراده اى الواحد
بالاطلاع على الاجماع وعدم بعد انفراد الواحد بالاطلاع على الخبر ويدفع
الاستبعاد بعدالة الناقل ولا يستلزم نقل الواحد الاجماع الانفراد به
ايضا بل مفيد مجرد جهله اى الناقل بخبر نعلم الذى لم ينقل المنا الاان عورض
الاجماع الاحادى فيحمل بما تبعه قاعدة التعارض وهو ظاهر مثال اى الاجماع
الاحادى قول السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ
كاجتماعهم على افطار الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح
الاخت فى عدة الاخت كذا اتوا تروالمشايخ رحمهم الله والله تعالى اعلم نعم اخرج
ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر على حال وعن ابراهيم قال
ما اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شئ ما اجمعوا على التنوير بالفجر ثم
فى التقويم وحكاه شيخنا عن محمد بن الحسن نصا ان اجماع كل عصر حجة الا انه على
مراتب اى الحجة فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه بين الامة لا لغيره واهل
المدينة يكونون فيهم ثم الذى ثبت بنص البعض وسكوت الباقين لان السكوت
فى الدلالة على التقرير دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه
قول من سبقهم لان الصحابة كانوا خلف الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم كانوا
خلف الصحابة فينبغى منهم وبين خلفهم من العادة قريب ما يتبع بينهم وبين الرسول
صلى الله عليه وسلم قال خير الناس رهطى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم نفشوا الكذب فهم النبى صلى الله عليه وسلم على مراتب فى الخيرية
فكذلك مراتبهم فى كونهم حجة لانها بها ينتهى اليه ضعف الخيرية ثم اجماع عصرهم

في حكم يتهم فيه مخالف لان هذا افضل اختلف الفقهاء فيه فقال بعضهم
هذا لا يكون اجماعا انتهى وعلى هذا درج غير واحد من المشايخ والله سبحانه
اعلم مسئلة يحتج به اي بالاجماع بما لا يتوقف حجيته اي الاجماع عليه من الامور الدينية
سواء كان ذلك عقليا كالرؤية لله تعالى في الدار الاخرة لا في جهة ونفي الشريك
لله تعالى ولبعض الحنفية وهو صدر الشريعة في العقلي اي ما يدرك بالعقل
مقيله العقل لا الاجماع لاستقلال العقل بافادة اليقين ومشى على هذا
امام الحرمين في برهانه ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة
فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق وتعقبه في التلويح بان العقلي
قال قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من
الاعتقادات ودفع بان العقل ان حكم به فلا يكون ظنيا فلا حاجة الى الاجماع
وان لم يحكم به الا انه حصل له ظن يسلم به لم يكن ثابتا بالعقل بالاجماع او لا اي او غير
عقلي كالعبادات اي كوجوبها من الصلوة والزكوة والصوم والحج على
المكلفين وفي الدنيوية كترتيب امور الرعية والعمارات وتدبير الجيوش
قولان لعبد الجبار من المعتزلة احدهما وعليه جماعة وذكر في القواطع
انه الصحيح ليس بحجة فيها لانه ليس باكثر من قول الرسول وقد ثبت ان قوله انما
هو حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
انتم اعلم بامور دنياكم وانا اعلم بامور دينكم وكان اذا راى رايا في الحرب
يراجعه الصحابة في ذلك وربما ترك رايه برايهم كما وقع في حرب بدر
والخندق وثانيهما وهو الاصح عند الامام الرازي والآمدي واتباعهما ومشى
عليه ابن الحاجب ونفى في البداية على انه المختار كما قال المصنف والمختار
حجة ان كان باتفاق اهل الاجتهاد والعدالة لان الادلة السمعية على حجية
لا تفصل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في امر الحرب وغيره ان كان عن وحي
فهو الصواب وان كان عن راي وكان خطأ لم يقر عليه ويظهر الصواب

بالوحي

بالوحي او باشارة من الصحابة اذ يتفق عليه الاجماع عصمة وجوده لا يحتمل الخطا فلا فرق
بين الامرين وفي الميزان ثم على قول من جعل اجماع اهل يجب العمل
به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين اما لا ان يتغير الحال ويجب
ان يتغير لا يجوز المخالفة لان الدنيوية مبنية على المصالح العاجلة وهي تحتمل
الزوال ساعة فساعة لخلاف الاجماع على جنس من الحسيات المستقبلات
من اشتراط الساعة وامور الاخرة لا يعتبر اجماعهم عليه من حيث هو
اجماع عليه لانهم لا يعلمون الغيب بل يعتبرون من حيث هو منقول عمن
يوقف على الغيب فرجع الى ان يكون من قبيل الاخبارات وهو ليس من اقسام
الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا اشتراط الاجتهاد وكذا ذكر
صدر الشريعة وكلام هذا قال المصنف كذا الحنفية وتعقبه في التلويح بان
الاستقبالي قد يكون ما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوص
فيفيد الاجماع قطعيته ودفع بان الحسي والاستقبالي لا مدخل للاجتهاد
فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فلا
امتناع الاجتهاد فيه ولا يتمسك بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع عليه
كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة على صدق الرسول للزوم
الدور لان صحة الاجماع متوقفة على النص الدال على عصمة الامة عن الخطا الموقوف
على ثبوت صدق الرسول الموقوف على دلالة المعجزة على صدقه الموقوف
على وجود الباري وارساله فلو توقفت صحة هذه الاشياء على صحة
الاجماع هذه الاشياء لزم الدور والى هنا انتهى تحرير اصول الكتاب
والسنة والاجماع وبلغت قواعدها في اسماء البيان غاية الارتفاع
قد زينت جرائدها سافرة للناظر في احسن حلة واجمل
نظام سهلة الانتساب لذوي النهى والاحلام بتوفيق الملك العليم العلام
بعد ان كانت محجوبة عن كثير من الافهام شامخة الانف ابية الزمام

ومن هنا يقع الشروع في القياس الذي هو مضمار العقول ومنه ان العقول
وللتطويل نافيه على اختلاف حقائقه وحدائقه تشد الرحال
وبالاحتطاب من ازهاره والاجتناء لاصناف ثماره والاغتنام لنواره
والاحتلال لطلع انواره بين الرجال وفي منازله يمتاز الاقدار بحسب
ما ناله من تفاوت الانظار والله المسؤول في سلوك صراط المستقيم
والهداية الى مقصده والاسعاد من فضله العميم انه سبحانه بيده ملكوت
كل شيء واليه وهو تعالى ذو الفضل العظيم الباب
الخامس في القياس القياس قيل هو لغة التقدير والمساواة والمجموع
منهما اي يقال اذا قصد الدلالة على المجموع ثبوت المساواة عقب
التقدير قست النعل بالنعل اي قدرتها بها فساوتها وهذا
ظاهر كلام القاضي عضد الدين ولم يزد الاكثر كفخر الاسلام وشمس
الائمة السرخسي وحافظ الدين النسفي وغيرهم على ان معناه لغة التقدير
واستعلام القدر اي طلب معرفة مقداره نحو قست الثوب بالذراع
والتسوية في مقدار نحو قست النعل بالنعل ولو كانت التسوية امرا معنويا
نحو فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي ومنه قول الشاعر

خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس

بكا واستعلام القدر والتسوية مبتدأ خبره فردا مفهوم اي التقدير
فهو اي القياس مشترك معنوي يطلق على استعلام القدر والتسوية باعتبار
شمول معناه الذي هو التقدير لهما وصدقه عليهما لا مشترك لفظي فيهما
فقط او في المجموع منهما ولا حقيقي في التقدير مجاز في المساواة كما قيل
في البديع باعتبار ان التقدير يستدعي شيئين يضاف احدهما الى الآخر
بالمساواة فيكون تقدير الشي مستلزما للمساواة بينهما واستعمال لفظ
الملزوم في لازمه شائع لان التواطي مقدم على كل من الاشتراك اللفظي والمجاز

٥٩٨

اذا يكون وقد لا يكون وفي الاصطلاح على قول المخطئة وهم الجمهور والقائلون
المجتهد يخطي ويصيب مساواة محل لآخر في علة حكم له اي لذلك المحل الآخر
شرعي لا تدرك تلك العلة من نصه اي ذلك المحل الآخر بمجرد فهم اللغة
فخرج بتقييد الحكم بالشرعي المساواة المذكورة في علة حكم لغوي
فلا قياس في اللغة كما تقدم في اوائل المقالة الاولى في المبادي اللغوية انه
المختار واطلاق حكمه بانه لا يوصف بشرعي ولا غيره ويدخل اي القياس
في اللغة والقياس في العقليات العرف في الحسيات والحكم المطلق لهما
كالشرعي فيصير الحد متناولا والاقتصار في تعريفه كما في مختصر ابن الحاجب
والبديع على قول المخطئة على مساواة فرع لاصل في علة حكمه اي الاصل
يبطل طرده بمفهوم الموافقة لصدقه عليه مع انه ليس بقياس لانه من دلالة
اللفظ واسم القياس اي اطلاقه من بعضهم عليه اي على مفهوم الموافقة
مجاز للزوم التقييد لاطلاقه عليه بالجلي اي بالقياس الجلي والا فعلى
اطلاق القياس الجلي على الذي خص بعضه وعلى مفهوم الموافقة على سبيل
التواطي حتى يكون مفهوم الموافقة قياسا فالقياس يبطل اشتراطهم
عدم كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع في القياس لان
دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم مفهوم الموافقة فيكون
هذا الشرط مخرجا وقد فرض انه ويبطل اطباقهم على تقسيم دلالة اللفظ الى
منطوق ومفهوم لان القياس ليس من دلالة اللفظ ولو كان لفظ القياس
مشتركا لفظيا بين ما ليس بمفهوم الموافقة وبين مفهومها فالتعريف المذكور
انما هو لخصوص احد المفهومين وهو ما ليس بمفهوم الموافقة واورد على
اي على هذا التعريف الدور فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقل
القياس لان الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس فمعرفتهما
موقوفة على معرفته ولو توقفت معرفته على معرفتهما واجيب بان المراد

بالاصل والفرع ما صدق عليه وهو اي ما صدقا عليه محل منصوص على حكمه وهو الاصل
وغير منصوص على حكمه وهو الفرع اي الذاتان اللتان تعرضهما الفرعية
والاصلية كالذاتان مع الوصفين وعليه ان يقال وهو اي وهذا المراد خلاف
مقتضى اللفظ لان المتبادر من اطلاق الوصف ارادة الذات مع ما قام بها من ذلك
المعنى فارادة الذات مجرده عن ذلك المعنى عناية ينبو عنها التعبير بذلك
فقلنا المراد بكل من الاصل والفرع ما يذكره ويتعلق بهذا المراد من لا دفع
المذكور المنظور فيه بهذا ثم الاعم كل من تعريفهم وتعريفنا في
القياس الفاسد والصحيح اذ بكل منهما في نظر المجتهد يتبادر المساواة الثابتة
في نفس الامر الى الفهم من المساواة المطلقة عن التقييد بنفي نظر المجتهد
لا المقيد به لا الاعم بخلاف المقيدة به فانها اعم من الثابتة
في نفس الامر بان تطابق ما في نفس الامر او لا بان لا يطابق وهذا اي وجه
تبادر المساواة الثابتة في نفس الامر من المساواة المطلقة لزم للمصوبة
اي القائلين بان كل مجتهد مصيب زيادتها اي هذه الزيادة ايضا
لانها اي المساواة عندهم لما لم تكن الا المساواة في نظره اي المجتهد
كان الاطلاق لها كالقيد مخرج للافراد اذ يفيد الاطلاق التقييد بنفس الامر
وان نظره اي المجتهد دار لا صحيح كله فيها المساواة في نفس الامر لا مساواة
عندهم في نفس الامر اصلا الا في نظره فكان قيدا مخرجا لجميع افراد
المحدود فلا يصدق الحد على شيء منها فكان عاطلا وقد يظهر من هذا ودفع ما يخطر
في بادي الراي من انه اذا لم يكن المساواة عندهم الا في نظره المجتهد فاطلاقها
منصرف الى ارادتها في نظر المجتهد فلا يصلح دفعا انه لا مساواة عندهم
في نفس الامر وانما توجد عندهم بعد النظر المفضي الى الظن بها حتى ثم
قالوا كلها كما ادى اليه نظر المجتهد صواب وان ظهر له بعد ذلك خلافه
ولما عين نوا بوجود مساواة في نفس الامر قالوا بخطا ذلك الاجتهاد الذي

ظهر

قياس

ظهر خلافه لانه صواب منسوخ بالثاني واعلم انه لما كان ظاهر
كلام ابن الحاجب وشارحيه وصاحب البديع وغيرهم ان القياس
ليس فعل المجتهد بل هو دليل نصبه الشارع لمعرفة الاحكام التي سوغ فيها
الاجتهاد وانما فعل المجتهد استنباط الحكم منه فهو امر موجود
نظر فيه المجتهد او لا كالكتاب والسنة ومشى عليه المصنف غير
انه وقع من ابن الحاجب وصاحب البديع ما يفيد مناقضته وتبعهما
الشارحون على ذلك اشار المصنف الى تعقله ومن ثم كونه اي
القياس فعل مجتهد باختيار المساواة في تعريفه للقياس الصحيح
كابطال التعريف المنقول عن بعض الاصوليين للقياس ببذل الجهد الخ
اي في استخراج الحق بانه اي في استخراج الحق بانه اي بذل المجتهد حال القياس
مع اخصيته فقد ذكر عنه جنس المحدود في الحد ثم اختياره في قصد التعميم
اي في تعريفه على وجه تعميم الصحيح والفاسد تشبيه فرع باصل على
المحيط وبزيادة في المجتهد على المصوبة ناقض نفسه فان التشبيه ليس
فعل الشارع بنفسه تعريفه بما افسد به تعريف اولئك ودفعه اي
هذا التناقض بان المراد بتشبيه فرعي باصل تشبيه الشارع وهو فعل
الشارع قد يدفع بان نزعم تعالى الحكم في كل المحال انما هو ابتدا
اي دفعة واحدة لا بناء على التشبيه اي لا انه اثبت الحكم في بعضها ابتدا
ثم اثبته في محل آخر بواسطة شبه هذا المحل بذلك المحل في العلة التي
هي مناط الحكم وان وقع بذلك التشريع الدفعي في الجميع الشبه لبعضها
ببعض وانما الفاعل لذلك على هذه الكيفية هو المجتهد لقصور نظره
عن الاحاطة بجميع المحال واكثر عبارات القوم تفيد كون القياس فعل
اي المجتهد وحينئذ لم يكن صحيحا فان امكن رده منها اي فعل فيقال على وجه
يسوغ مثله في الاستعمال فهو اي الرد المذكور مخلص من عدم صحته والا فلا

والا لم يصح لانه اي القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد او لا كالنص
قلت ولقائل ان يقول لا يلزم من مجرد هذا ان لا يكون فعلا
للمجتهد وكون النص كذلك امرا اتفاقي بدليل ان الاجماع دليل نصبه
الشارع مع انه فعل المجتهدين وليس يبعد ان يجعل الشارع فعل
المكلف مناطا لحكم شرعي يجب العمل به فلا جرم ان قال
السبكي والذي يظهر ان القياس فعل الناس لكن لم يتبين وجهه والله
سبحانه اعلم ثم اذا عرف هذا فمن الثاني اي ما لا يمكن رده الى كونه
فعل الله تعالى بالشرط المذكور تعريفه بانه تعدية الحكم من
الاصل الى اي الى الفرع بانه بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة لصدر
الشريعة فان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بكونه معديا حكم اصل
الى فرع بالمعنى المتبادر من هذا الاطلاق ثم فسرها اي صدر الشريعة التعدية
باثبات حكم مثل الاصل في الفرع واورد على هذا التعريف ما سنذكره
قريبا في حكم القياس فانا اذا ذهبنا الى التعدية فعل مجتهد لا ثبت التعدية
برأي فعل المجتهد اذ لا فعل للمجتهد في ذلك له سوى النظر في دليل العلة
ووجودها في الفرع ثم يلزمه اي النظر في دليل العلة ووجودها
في الفرع اذا ادى نظره الى وجودها فيه ظن حكم الاصل في الفرع
لخلقه تعالى علي وليست التعدية سواه اي سوى ظن حكم الاصل في الفرع
وظنه ليس بفعل اصطلاحا فانه من مقولة الكيف لا الفعل وهو اي
ظنه في الفرع ثمرة القياس في نفسه لا نفس القياس فلا يصدق عليه
لان الثمرة لا تصدق على ما له الثمرة ومثله اي تعريف صدر الشريعة من حيث
انه لا يمكن رده على وجه سليم الى فعله تعالى وانه ثمرة القياس لا القياس
قول القاضي ابي بكر واستحسنه الجمهور حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما الخ
اي او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما كما في مختصر ابن الحاجب

والبيع

والبيع وهذا وان لم يكن لفظ القاضي فهو معناه اذ لفظه في التقريب حمل
احد المعلومين على الآخر في ايجاب بعض الاحكام لهما اذ لفظه في التقريب
حمل احد المعلومين على الآخر في ايجاب واسقاطه عنهما بامر جامع بينهما فيه
اي امر كان اثبات صفة وحكم لهما او نفي ذلك عنهما انتهى لان الحمل فعل
المجتهد وهو ثمرة القياس في اثبات حكمهما زيادة اشعار بان حكم الاصل
ثابت بالقياس كحكم الفرع لان هذا ينبئ عن التشريك بينهما في اثبات
القياس وهو فيه اي قول القاضي ولا شيء من ثمرة القياس وليس كذلك فان
الحكم في الاصل بالنص والاجماع واجيب بان المعنى كان حكم الاصل قبل
القياس من الظاهر فظهر حكم الاصل فيهما اي في الاصل والفرع
باظهار في القياس الفرع اياه والظاهر باظهار القياس في الفرع اياه
اي حكم الاصل نفا ثباته قوله في اثبات حكم لهما بيان ان ظهور الحكم
في المقيس عليه والمقيس معا انما هو بواسطة القياس لان الاثبات في كل
منهما به ويصدق ان الحكم فيهما جميعا ثبت بالقياس باعتبار احد جزئيه
الذي هو الحكم في الفرع اذ ظاهر ان افتقار المجموع الى شيء لا يقتضي
افتقار كل من جزئيه اليه بل يكفي فيه افتقار احد جزئيه والحق ان هذا الجواب
عناية ظاهرة ثم لعله انما اختار هذه العبارة لافادة اخراج مفهوم الموافقة
فان مساواة المنطوق له في الحكم لم يظهر في احدهما بالقياس بعد ان كانت
غير ظاهرة فيه قبل ملاحظة القياس بل كانت قبلها ثابتة للعارف
باللغة والله سبحانه اعلم وقال التفتازاني وانا اظن ان هذا الاشعار
انما يظهر اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم لهما اذا تعلق بالحمل
على ما هو الحق فلا انتهى قلت وفيه نظر بل انما يكون فيه الاشعار المذكور
على هذا التقدير لو قال في اثبات حكم احدهما للآخر ونفيه عنه
فان قلت ويمكن ان يكون المراد حمل معلوم على معلوم التشريك والتسوية

في حكم اصلها مطلقا كما ذكر الامدي او وجوب التسوية في الحكم جعل قصدا اثباته
فيها كما ذكر عضد الدين والتسوية بما يصح حملها على تسوية الله تعالى قلت
لا يصح لكونه مجازا لا دلالة عليه والحد يجتنب فيه ذلك على ان وجوب التسوية
لا يصح اضافتها الى الله تعالى اذ من المعلوم ان المراد حمل معلوم على معلوم الحاكم
به وغير المعلوم والمراد به ما هو متعلق العلم بالمعنى الشامل للتعيين والظن
ليتناول جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال
شيء على شيء لاختص بالموجود كما هو اصطلاح الاشاعرة وقال في اثبات حكم
لهما اي المعلومين او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي
كقولنا يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في
القتل بالمحدد وفي حكم العدمي كقولنا يقال في القتل بالمثقل قتل
يكون فيه الشبهة فلا يجب فيه القصاص كما في القتل بالعصا الصغيرة وقال بامر جامع
بينهما فيه لانه لا بد منه في تحقق ماهية القياس وبه يتميز عن غيره بالحمل
بلا جامع ثم السبكي مشى على ان الظاهر كلام القاضي ان هذا اخر الحد وان اي امر
كان جار مجرى تفسير الامر الذي يجمع بينهما فيه فان الجامع ينقسم الى هذه
الاقسام اي ذلك الامر اعم من الصفة والحكم ثبوتا ونفيا وتبعه الحاجب على ان
الجميع الحد فاعترضه بان مجامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع في
الحد واجاب القاضي عضد الدين بان تعيين الطريق فانه زعم ان الاجزاء
الاولى تلتها الاولوية اذا الحصل منه غير التمييز مقصود وها هنا يفيد تفصيل
الاقسام ايضا فكان اولى اذ يفيد ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا
او نفيا لكون القتل عدوانا او ليس بعدوان يكون وصفا عقليا اثباتا
او نفيا لكونه عمدا او ليس بعمد واورد الحكم ان تناول الصفة كان ذكرها مستدركا
اذ لا يجب ان يقال في اثبات حكم لهما او صفة واجيب بان الثابت بالقياس
لا يكون الا حكما شرعيا على الصحيح كما سيأتي في فصل الشروط بخلاف الجامع فانه قد يكون

وصفا

وصفا عقليا واورد ايضا انه اخذ في تعريف القياس ثبوت حكم الفرع لانه
المعتبر في الاثبات وهو مستلزم للثبوت تصورا وان لم يستلزم تحققه في
الواقع لجواز كون الحكم غير مطابق للواقع وثبوت حكم الفرع فرع معرفة
القياس فيكون تعريف القياس به دورا واجيب بانا لا نسلم ان تصور ثبوت
حكم الفرع يتوقف على تصور ماهية القياس فلا يكون اخذه في تعريف القياس موجبا
للدور واعترضه ايضا الشيخ تقي الدين السبكي بان قوله او نفيه حشو وقول المندرج الا
لحاق في الثبوت والنفي ضعيف فان الالحاق في النفي انما هو في الحكم
بالعدم لا في نفس العدم لا في نفس العدم والحكم بالعدم ثبوتي لا عدمي
كالحكم بالوجود الا ترى انا نقول الحكم خطاب المتعلق بافعال المكلفين
وهو ثبوتي وان كان متعلقه عدم التحريم وعدم الحل والعدم انما هو في المحكوم
به او في نفس العبارة كقولنا لا يحرم ومعناه يحل فان قلت عدم الحرمة اعم من
الحل قلت نعم ولكن عدم الحرمة الذي لا حل معه هو العدم العقلي وذلك
لا يثبت بالقياس ولا يقاس عليه شرعا وعدم الحرمة المستند الى الشرع هو الحل
بعينه انتهى قال الكرماني او نقول اثبات الحكم اعم من ان يكون ايجابا او
سلبا فهذا جاء الجواب لم ومن الاول اي يمكن رده الى فعله تعالى على وجه شايع ترجيح
المنان لم بقوله تقدير الفرع بالاصل في الحكم بالعلة فانك علمت ان التقدير
بمعنى التسوية فيرجع هذا الى تسوية تعالى محلا باخر على ما ذكرنا فاسم انهما اي المحلين
هما المراد بهما اي بالفرع والاصل ويقرب منه اي من هذا التعريف في الظاهر
في ان القياس فعل المجتهد ويمكن رده الى فعله تعالى على وجه شايع قول ابي منصور
الماتريدي ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر فصححه بانه
الشارح لجلاف قولهم اي جمع من الحنفية انه اختار الابانة دون غيرها لما يصلح
ان يكون مثبتا انه اي اختيارها لافادة ان القياس مظهر الحكم لا مثبت بل
المثبت هو سبحانه فانه لا يصح حمل الابانة على بانه الشارح ثم هذا التعليل غير تام

لان الادلة السمعية من الكتاب والسنة حينئذ اي حين اذا كان القياس
في الحقيقة مظهر للحكم لا مثبت له كما ان الكلي في الحقيقة مظهر للحكم
لا مثبت له لانها انما تظهر ان ثابت من حكم وهو المعنى النفسي ثم على اي هذا
التعريف ان يقال ان اثبات ان الى الحكم نفس ذلك نفس الدليل الذي هو
القياس بل ذلك امر مرتب على النظر الصحيح فيه اي في الدليل لعادة و
كلامنا انما هو في تعريف نفس الدليل الذي هو القياس ويجب خلاف
مثل في مثل حكم الفرع هو حكم الاصل عينا انه اي الحكم نص عليه في محل
وهو الاصل والقياس يفيد انه اي الحكم في غيره اي غير ذلك المحل وهو الفرع
ايضاً قال المصنف يعني ان حكم كل من الاصل والفرع واحد له اضافات
الى الاصل باعتبار تعلقه به باعتباره سمي الحكم الاصل والى الفرع وباعتباره
يسمى حكم الفرع فلا يتعدد في ذاته بتعدد المحال اصلاً بل هو واحد له
تعلق بكثير بين كان القدرة شي واحد متعلق بالمقدورات مع لا تكثير القدرة اثبا
متعلقه وكذلك يجب حذف مثل في مثل علة لان العلة الباعثة على الحكم في الاصل
هي بعينها العلة الباعثة على الحكم في الفرع كما ستعلم فحينئذ هذا الوهم وهو انه لا يبقى ذكر
مثل في كلا هذين على كثير حتى قال المحقق وهو القاضي عضد الدين في توجيهه
لا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع
لا يعقل لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك اي وبالعلم بالعلة في الاصل وثبوت
مثلها في الفرع يحصل ظن مثل الحكم في الفرع ويبادر توهمه ان الحكم وهو
الخطاب النفسي جزئي حقيقي لانه اي الخطاب وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى
هو واحد له متعلقات كثيرة وما ذكر من ان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين انما هو في حقيقة
قيام العرض الشخصي بالمحل كالبياض الشخصي القائم بالثوب الشخصي يمتنع ان يقوم
بعينه بغيره والكلام هنا مجرد اضافات متعدده لواحد شخصي واحد وكذلك
اي تعدد الاضافات لا ينافي الشخصية فالتحريم المضاف الى الخمر هو بعينه اضافة

٥٥٢ منها الى النبيذ ومثلها الا ترى ان القدرة الواحدة بالنسبة الى المقدورات اي ليست القدرة
قائمة بها اي بالمقدورات بل به تعالى بل ليطهر اي القدرة بالنسبة الى كل مقدور اضافة
يعتبرها العقل وكما قال الاشاعرة في صفات الفعل فلم يجعلوا الخالق صفة
حقيقية لانها اضافة معترضة القدرة بالنسبة الى المقدور وكذا الوصف المعلل
المناسب الذي هو العلة الباعثة واحد في الاصل والفرع ولا يلزم منه قيام
شخص بمحلين اذ ليس الوصف المنوط به الحكم الوصف الجزئي بل الوصف المنوط
به الحكم هو الوصف الكلي وهو اي الوصف الكلي بعينه ثابت في كل المحال اصلا
وفرعا فمناط حرمة الخمر الاسكار مطلقاً لا اسكار الخمر ولا ثم اي اسكار الخمر قاصرة عليه
اي على الخمر وذكرها اما باعتبار المحل او كما هو لغة فيها فيمتنع القياس لامتناع تعدية
العلة القاصرة كما سيأتي وهذا اي كون المناط الوصف الكلي لا الجزئي من جزئياته
لانه اي الوصف الكلي المشتمل على المفاسد اي باعتبار مناسبته للتحريم الذي هو الحكم
لاشتماله على المفاسد التي يجب حفظ الانسان منها واشتماله عليها ليس بقيد
كونه اسكار كذا بل باعتبار انه اسكار مطلق وهو بعينه ثابت في المحال
كلها كما هو شأن وجود المطلق في الخارج بالنسبة الى جزئياته الموجودة فيه
وعلى هذا كلام الناس كلام رحمه الله وهذا تعريض بان ما ادعى هو لاحق
كلام الناس وانما يحصل من العلمين اي العلم بعلة الحكم في الاصل والعلم
بثبوتها في الفرع ظن للحكم في الفرع لجواز كون خصوص الاصل شرطا
للحكم فيه وخصوص الفرع مانعاً منه واورد على عكس التعريف امران الاول
قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر بنقيض علته فانه
قياس والتعريف لا يتناوله لانتفاء المساواة فيه بين الاصل والفرع
في الحكم والعلة فانه اثبت نقيض حكم الاصل في الفرع كقول حنفي
لاثبات مطلوبه الذي هو وجوب الصوم في الاعتكاف الواجب كما هو الثابت
منه في الظاهر الرواية من غير خلاف او في مطلق الاعتكاف ليشمل الواجب

والنفل كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة او مالكي لاثباته هذا في الاعتكاف
الواجب كما هو قول مالك ايضا بل هو قول جمهور العلما كما قال القاضي
عياض لا لشافعي او حنبلي لان مذهب الشافعي فظاهر ومذهب احمد اشتراط
في مطلق الاعتكاف لما وجب الصوم شرطا للاعتكاف بنذره اي الصوم
مع الاعتكاف بان يقول مثلا نذرت الاعتكاف صائما وجب الصوم للاعتكاف
بلا نذر الصوم معه كالصلوة لما لم يجب شرطا له اي للاعتكاف بالنذر كان
يقول لله علي ان اعتكف مصليا لم يجب في الاعتكاف بغير نذره وحضور
الشرط في الاصل الصلوة وهو عدم الوجوب بالنذر في الفرع الصوم وهو
الوجوب بالنذر علة لحضور الجزاء وهو وجوب الصوم في الاعتكاف بغير نذره
وعدم وجوب الصلوة في الاعتكاف بنذرها فيهما اي في الاصل والفرع
فاذن اثبتنا وجوب الصوم في الاعتكاف المطلق بعلة وجوبه فيه بنذره وهنا
هو الفرع قياسا على اثباتنا عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف بلا نذرها
بعلة عدم وجوبها فيه بنذرها وهذا هو الاصل فظهر ان هذا القياس
ثبت لنقيض حكم الاصل في الفرع بنقيض علة حكم الاصل اجيب بان
الاسم فيه اي اطلاق اسم القياس على هذا لمجاز ولهذا اي ولكون اطلاقه
مجازا لزم تقييده اي اطلاق اسمه عليه بالعكس لا انه يليه ان الاسم فيه حقيقة لا نم
وانتفا المساواة فيه بل نقول والمساواة فيه حاصلة ايضا وبيان ذلك
من وجهين احدهما ما اشار اليه بقوله فان المراد مساواة الاعتكاف بلا نذر
الصوم له اي للاعتكاف بنذره اي الصوم له في حكم هو اشتراط
الصوم يعني لا فارق اي لا تطريق الا الفارق بين الاعتكافين وهو النذر
لان وجوده وعدمه سوا في الصلوة فان وجوده وعدمه سوا في العلة الا
من حيث هو واقد اقتضى وجوب الصوم في الصورة التي فيها نذره فكذا
في الصورة التي ليس فيها نذره وهذا يسمى تنقيح المناط كما سياتي ان شاء الله تعالى

العكس

عند قايله بالوحدة منهم اي الحنفية ويأتي الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى
اي هي علة وجوب الصوم للاعتكاف في صورة نذره معه لا الاعتكاف وهو اي الاعتكاف
بنذر الصوم او عدمها اي عدم الاعتكاف المجرد عن نذر الصوم معه والاعتكاف المقترن
به والاصل عدمه اي عدم عدمها والنذر ملغا لما كونه فارقا بين الاعتكافين
او وصفا الغيري لا اعتقاد اسمه بالصلاة اي بنذرها فيه مع عدم وجوبها
فيه هي اي علة وجوب الصوم في الاعتكاف المقترن بنذره انما هي الاعتكاف
فقط فتلخص ان الاعتكاف بنذر الصوم اصل وبغير نذره فرع واشتراط
الصوم فيهما حكم والاعتكاف علة وان الصلوة لم تذكر للقياس عليها
بل لبيان الغا الوصف الفارق للعلة وهو كونها اقترن بها النذر اذا احد
لو صادف الشرط للحكم مساواة القوم لها ولا يلزم عدمها ليتعها الا فيما يجب
الا في المقيس والمقيس عليه وهي حاصلة اذ الاعتكاف بغير نذر الصوم مساو للاعتكاف
بنذره في الحكم بوجوب الصوم فيهما وفي العلة وهي الاعتكاف المطلق
المشترك بينهما ثانيهما ما اشار اليه بقوله او الصوم بالجر عطفا على الاعتكاف
في قوله لان المراد مساواة الاعتكاف اي او لان المراد مساواة الصوم مع نذره
في الاعتكاف بالصلوة بالنذر اي مع نذرها فيه في حكم عدم ايجاب النذر
لما تعلق به او ايجاد لا تاثير للنذر في وجوبها فيه فكذا لا تاثير للنذر في
وجوب الصوم فيه فالاصل الصلوة بالنذر والفرع الصوم به والعلة
كونهما عبادتين والحكم في التحقيق عدم تاثير النذر في الوجوب والمقصود
اضافة وجوب الصوم الي نفس الاعتكاف كما اشار بقوله وهو اي قياس العكس
على هذا الوجه ملزوم للمطلوب وهو اي المطلوب ان وجوبه اي الصوم بغيره
اي النذر وهو الاعتكاف والاوجه كونه اي قياس العكس ملازمة شرعية وقياسا
لبيانها كما ذكر الامام الرازي وغيره فيقال في هذا لو لم يشترط الصوم
للاعتكاف بلا نذر لم يشترط الصوم له بالنذر كالصلوة لم تشترط للاعتكاف

بلا نذر فلم يشترط للاعتكاف بداي بالنذر ولما كان هنا اوجه لمفهومه اي
هذا التوجيه لهذا ولعيره اعني قول الشافعي في تزويجها اي الحرة العاقلة
البالغة نفسها يثبت الاعتراض للاولياء عليها فلا يصح منها كالرجل لما صح منه
تزويج نفسه لم يثبت الاعتراض لهم عليه بمضمون الجزائي الاصل
وهو الرجل علة للحكم بمضمون الشرط بالجر على البدل او عطف بيان
من الحكم حال كون مضمون الشرط قلب الاصل اي عدم ثبوت الاعتراض
على الرجل علة لثبوت الاعتراض عليها ولما كان هنا مذكور في نسخ شرح
القاضي عضد الدين وكان مخطاهر الانسلايات فيه ملازمة وقياس
بيانها لبنه على التمثيل على وجه الصحة كما اشار اليه الكرماني بقوله
والوجه قلب اي لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه والمساواة بين المقيس
والمقيس عليه حاصل في هذا القلب على تقدير مضمون الجزء المقيس عليه
وتقديره في المثال لو صح منها لما ثبت الاعتراض عليها كالرجل
لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه نقدم الاعتراض تساويا به الرجل على
التقدير بصحة نكاحها والمساواة في التعريف وان تبادر منه اي من
الملازمتها ما في النفس الامر كما تقدم انما هي اعم مما ان يكون على التقدير
او مطلقا لكن الا ان هو يدفع ما ذكره الكرماني بانها تدل على الملازمة
بين الشيئين مع وقوع الملزوم ولا دلالة على كون الملزوم علة اللازم بل
الملزوم فيها كما في ساير ادوات الشرط يجوز ان يكون علة اللازم وان يكون
معلولا له وان يكون معلولي علة واحدة او متضايفين وان علة الحكم في القياس
اذا كانت مستنبطة يستدل بثبوت الحكم في الاصل على وجود العلة
ويستدل بوجودها في الفرع على حكم ثم قال وليت شعري كيف يلزم مما
صحت ثبوت الملازمة الاولى بالثانية فانه لا يلزم في العلل الشرعية
ان يكون عدمها مستلزما العدم للحكم لكونها علامات او لنا خسة قال

٥٥٣ قال المصنف فان قلت فما جواب الحنفية عن هذه الملازمة قلت هو ان يقال
ان عنيت ان الاعتراض عليها من الاولياء في تزويجها نفسها ثبت مطلقا
ممنوع وهو المفيد له وانما ثبت عندهم عليها اذا زوجت نفسها من غير
كفوء لا بنفسه لان ذلك لحق الولي في الزامها اياه بنسبة غير كفوء اليه
دفعا الضرر العار عن نفسه حتى لو كانت زوجت نفسها من كفوء ليس له اعتراض
عليها الثاني من الامرين المورد بين على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو اي قياس الدلالة الذي لم تذكر العلة فيه بل ذكر فيه ما يدل على
من وصف ملازم لها كقول الشافعي في المسروق يجب على السارق رده
حال كونه قائما وان قطعت اليد فيه فيجب ضمانه عليه حال كونه هالكا
وان قطعت اليد فيه ايضا كالمغصوب فان الحكم فيه هذا بالاجماع
وليس وجوب الرد فيه علة الضمان بل هي اليد العادية وفي الحقيقة حصل الشارع
حفظ مال الغير وهما اعني وجوب الرد في المسروق ووجوبه في المغصوب
متساويان فيه وانما خص الشافعي بهذا القول على ان وافقه الحنبلي عليه
لان الحنفي والمالكي لا يقولان بهذا الاطلاق بل لكل منهما تفصيل يعرف
في فروعه واجيب بان الاسم فيه اي قياس الدلالة مجاز لاستلزام المذكور
فيه اي قياس الدلالة العلة فهو من اطلاق اللازم على الملزوم ومن ثمه
لا يستعمل الا مضافا والقياس اذا اطلق انما يراد به القياس حقيقة وعلى هذا
الجواب عول ابو الحسين ومنهم من رده اي قياس الدلالة الى ما سماه اي قياس
العلة بانه اي قياس الدلالة يتضمن المساواة فيها الاستلزام الجامع لها فاذن
قياس الدلالة داخل في قياس العلة اذ لا فرق بين وجود المساواة صريحا
او ضمنا فلا يضر انطباق التعريف عليه نقياس النبيذ في وجوب الحد بشربه
على الخمر في وجوب الحد بشربهما بالخبر المستند فيهما يتضمن ثبوت
المساواة في الاسكار الذي هو العلة في هذا الحكم ولا يخفى ان القياس

اي حين كان العلة متضمنة بخبر المذكور وان كان ابي اجز اقياس العلة التي لا تتصل
حقيقة الا بحصولها الجمهور بانه الوصف الجامع هذا هو الاول والاصل وهو هذا
الثاني وهو ما يحل الحكم المشبه به كما عليه الاكثر من الفقهاء والنظار او حكمه اي حكم المحل المشبه
به كما عليه طائفة او دليله اي حكم المحل المشبه به كما عليه المتكلمون ومبناه اي هذا الخلاف
في ان المراد بالاصل هنا اصطلاحا احد هذه الامور على ان الاصل ما يبتنى عليه
غيره ولا خفاء في ان الحكم في الفرع مبني على الحكم في الاصل والحكم في الاصل
مبني على دليله الذي اخذ منه وعلى محله فالكل مما يبتنى عليه الحكم في الفرع اما ابتدا
كابتنائه على الحكم في الاصل او بواسطة كابتنائه على الحكم على الاخذ المحل
اذ اصل الاصل اصل فلا نعلق في تسمية احد هذه بالاصل انما على الاقرب الاصل
ما يكون مستغنيا عن غيره مبنيا عليه او لا فيختص المحل المشبه به بكونه اصلا لاستغنائه
عن الحكم وعن دليله وهو النص او الاجماع لامكان تحققه بدونهما او افتقارهما
اليه لان الحكم لا يمكن ثبوته بدون المحل الموضوع به والمحل لا يمكن تحققه
بدون محله والدليل ايضا لا يمكن ان يثبت الحكم بعد المحل ومن هاهنا
قيل كون الاصل المحل اولى لكونه ابي في معنى الاصالة منها الوجود للمعنيين
فيه وذكر في كشف البزدوي انه الاشبه وعليه ان الاصل ما يبنى عليه غيره
قيل اي قال الامام الرازي ما معناه الجامع فرع حكم الاصل اصل حكم الفرع
انكاليع في جواز كون الشيء الواحد اصلا بالنسبة الى شيء فرعا بالنسبة الى آخر
لان الاصالة والفرعية من الامور الاضافية ولا خفاء في ان الوصف الجامع
يستنبط من الحكم في المحل المشبه به بعد العلم بثبوت الحكم فيه بالنص او الاجماع
في المحل المشبه يعلم ثبوته فيه بثبوت الحكم فيه الا انه اي استنباط الجامع
من الحكم يخص العلل المستنبطة لا المنصوصة وهي قد تكون منصوصة
فهو بالنظر الى الاعم الاغلب ثم في شرح القاضي عضد الدين هذا لحب
هذا وهذا الصحيح انتهى لا في ذلك حقيقة الاثبات وفيما علاه ولا بد من كون

وملاحظة

٥٥٥

وملاحظة واسطة وحكم الاصل وهذا هو الركن الثالث والفرع وهذا هو
الركن الرابع المحل المشبه على القول بان الاصل هو المشبه به كما عليه
الاكثر او حكم المشبه على القول بان الاصل هو حكم المحل المشبه به كما عليه
آخرون واختاره الامام الرازي قيل وكون الفرع هنا اولى لانه هو المفتقر
الى غيره والمبني عليه لا محله لكن الفقهاء اسموا المحل المشبه به اصلا لكونه
الاولى كما تقدم سمي المحل المشبه فرعا على طريق المناسبة او من اطلاق اسم
الحال على المحل ولم يقل احد انه دليل الفرع وكيف ودليله القياس والقياس
ليس فرعا الدليل لحكم الاصل ثم شرع في قسيم قول الجمهور وهو وظاهر
قول فخر الاسلام وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه انه اي ركن القياس المعنى الثابت
في المحلين الاصل والفرع بل هو صريح فيه بان المراد بما جعل علما اي علامة
عليه المعنى المعرف لحكم الشرع في المحل وقد فسر فخر الاسلام على هذا القاضي ابو زيد
وشمس الائمة السرخسي حيث قال ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما
على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها اسم النص ويكون الفرع
به نظيرا الاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع لان ركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف انتهى وافصح به صاحب الميزان ايضا
فقال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في النص وشاهد
ثم قال هذا هو الصحيح وهو قول مشايخنا بسمرقند وقال مشايخ العراق الركن هو الوصف
الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع وتحصيل من هذا هو كلامهم على ان ركن القياس
هو الوصف على الخلاف المذكور وكان الاولى نسبة اليهم ان لم ينسب الى الحنفية لا الى فخر
الاسلام لا غير ثم ان ما قال علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام لا موجبات ثم الحكم ان كان في المنصوص عليه يضاف الى النص وفي الفرع يكون
الى العلة كما عليه مشايخ العراق وابو زيد والسرخسي وفخر الاسلام ومتابعوهم

ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان مضافا الى العلة في الاصل
والفرع كما عليه جمهور الاصوليين ومشايخ سمرقند وانما قلنا يكون ذلك المعنى
علما على ثبوت النص فيهما لان ما اشتمل عليه النص بعينه شرط ان يكون ذلك
المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما
بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال النص
الذي نهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من
النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغته او ضرورته والضمير في له وحكم النص في
لوجوده لما او الباء السببية وقوله وفي الفرع اي جعل الفرع مماثلا للمنصوص
في حكمه من الجواز وغيره بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هذا
احتراز عن العلة القاصرة والمراد ثبوت العلة في المحلين ثبوتها فيهما
وهو اي ثبوتها فيهما المساواة الجزئية بينهما فيها لا المساواة الكلية لانها
اي المساواة الكلية مفهوم القياس الكلي المحدود اي من حيث هو والركن
جزؤه اي القياس في الوجود فلا يحتاج اي نظم ان قول فخر الاسلام هو الوجه
لظهور الطولين شرط النسبة كالاصل والفرع هنا لا اركانها اي النسبة فيهما اي
الطرفان خارجان عن ذات النسبة المتحققة خارج جار الركنية انما تثبت لما يتوقف
عليه الشيء بهذا الاعتبار اي كون ذلك المتوقف جزء المتوقف في الوجود وهو
متحقق فيهما الوصف الجامع ثم اشار تشنيعهم اي الاصوليين بجعل الحكم يعني
الاصل بخمر البر والخمر في قياس الذرة والنبيذ عليهما في حكميهما اتحاد
نحو ذلك والا فليس في التحقيق محل الحكم الاصل الا فعل المكلف كما يذكر
لا الاعيان المذكورة ففي نحو النبيذ الخاص اي المسكر حرام كالخمر الاصل
شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة وفي نحو الذرة الكيل منها
حرام كالبر الاصل بيع البر بالبر اكثر منه والفرع بيع الذرة بذرة اكثر
منها والحكم الحرمة وحكمه اي القياس وهو الاثر الثابت به اي بالقياس ظني

حكم

حكم الاصل في الفرع ايضا لا اشتماله لما انه لحقيقة من حكم الفرع هو حكم الاصل
وانما حصل من المجتهدين ظن لجواز كون خصوص الاصل شرطا والفرع مانعا
وهو ظن حكم الاصل في الفرع معنى التعدية والاثبات والحمل المذكورة في تعريف
القياس فتسميته اي ظن حكم الاصل في الفرع تعدية اصطلاح فلا يبالي بانتفائها
اي لفظ التعدية لغة بانتفائه اي الحكم عن الاصل كما اورده صدر الشريعة
على من ذكر التعدية وهذا ما عرف به المصنف في تعريف القياس صدر الشريعة
بقوله واورد ما سبق ذكره ما قبله اي وما اجاب به صدر الشريعة عن هذا
الايراد من قوله بل يشعر لفظ التعدية ببقائه اي الحكم فيه اي في الاصل
كقولنا الفعل يتعدى الى المفعول مع انه اي الفعل ثابت في الفاعل ايضا
اثبات اللغة بالاصطلاح فهذا اخير ما قيل وهو غير جائز مع انه لا يتأتى التعدي
في التعدي منه معنى لا يشعر به لفظ التعدية بل انما يشعر بانتقاله اي بالمتعدى
المتعدي منه وتعدي الشيء الى اخر انتقاله الى الشيء اليه اي الاخر برمته اي
جملته لولا الاصطلاح لان التعدي لغة هو التجاوز عن الشيء بمعنى عدم الاقتصار عليه
فانه غير متبادر من موارد الاستعمال الا ان المعنى يتبع عدم دلالة قرينة عليه وليس
الكلام الا في المعنى الحقيقي اللغوي له وتقسيم الحصول الفائدة الى قطعي وظني لا خبار
اي قولنا لحكم القياس ظن حكم الاصل في الفرع او قطعيته اي القياس لقطعيته
العلة وتقطع وجودها اي العلة في الفرع ولا يستلزم كون القياس قطعيا قطعية
حكم اي الفرع لما تقدم من جواز كون خصوص الاصل شرطا او خصوص الفرع
مانعا بل يجوز ان يكون القياس قطعيا وحكم المستفاد منه ظنيا ويكون حاصله
انا قطعنا بالحاق فرع لاصل في حكم المظنون عند ان يثبت اي المحصول
لعله انما هو مدلول النص بحق الفحوى اي فحوى الخطاب كقياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هي الاذى ونعلم وجودها
في الضرب ولكن الحكم هنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظني

ما قصد لان كونه من باب القياس كما قررناه من ان فيه واخرين منهم هو في
القسم الاول لمفهوم عبارة لا انه يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس الحاق
مسكوت عنه بملفوظ وهو قد صرح بان اللفظ يدل عليها بالالتزام والله سبحانه

شروط القياس

اعلم فصل في الشروط منها لحكم الاصل ان لا يكون حكم الاصل
معدولا به وصفه مع ان المعدول وهو المايل عن الطريق لازم فلا شي منه
المجهول والمعقول الا بالباب المجاز لكثرة استعماله لا يكون حكمها مائلا وجائيا
التلويح لا يبعد ان يجعل عن العدل هو الصرف فيكون متعديا بانفراده صاحبه
الي تقدير الجار والمجرور والاعتذار عن حذفهما او لا يكون حكمه مصروفا عن
سنن القياس اي طريقه لانه متى كان معدولا عنه لم يمكن القياس عليه لعدم حصول
المقصود به فان المقصود من حكم الاصل اثبات ذلك الحكم في الفرع بالقياس
على الاصل ومتى كان ثبوته على خلاف القياس كان القياس ردا لذلك
الحكم ودفعا له فلم يكن اثباته به اذ لا يمكن اثبات الشي بما يقتضي عدم ثبوته
وهو اي حكم الاصل الجاري على سنن القياس ان يعقل معناه اي حكم الاصل
ويوجد معناه في اخر فما لم يعقل معناه كاعداد الركعات في الصلوة من
المكتوبات والواجبات والمندوبات والاطوفة اي وكاعداد الاشواط
وهي سبعة في اصناف الاطوفة المشروعات ومقادير الزكوة من ربع العشر
في النقدين وعشره وفي غيرهما من انواع الاموال كما هو مسطور في الكتب
الفقهيات وبعض ما خص حكمه اي ما يكون حكم الاصل مخصوصا به
كالاعرابي باطعام كفارته اهله وهو اشارة الي ما عن ابي هريرة قال جا
رجل الي النبي صلى الله عليه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال
وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة
قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال
فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلعم بعرق

فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال اعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج
اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب
فاطعمه اهلك رواه الستة واللفظ لمسلم وفي رواية ابي داود كله انت واهل بيتك
وصم يوما واستغفر الله لكن هذا مبني على ان هذه الكفارة لا تسقط بالعسرة لمن لزمته
ايضا كما هو قول جمهور العلماء اذ لا دليل على ذلك وان كان هو ظاهر مذهب احمد
واحد قولي الشافعي رحمه الله وبعض اهل الدنيا من المالكية وان تناوله وعياله التمر
المذكور ما كان بعد تعين الكفارة وانها سقطت عنه بذلك اذ الاول ظاهر الباب
ويؤيده ما في رواية منصور عند البخاري اطعمه عنك وابن اسحق عند البزار
تصدق به عن نفسك والثاني احتمال يؤيده ما روى الدارقطني عن علي
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للرجل انطلق فكله
انت وعيالك فقد كفر الله عنك لولا انه ضعيف وقد اسند ابو داود وابن حزم
به الي الزهري انه قال زاد الزهري وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو ان رجلا
فعل ذلك لم يكن له بد من التكفير قال شيخنا المصنف رحمه الله وجمهور العلماء على قول الزهري
قال الامام المنذري بقول الزهري دعوى لا دليل عليها انتهى والا
ظهر ان شاء الله تعالى انه لما قال صلى الله عليه وسلم تصدق بهذا لم يقبضه بل
اعتذر بانه احوج اليه من غيره فاذن له في اكله واطعام اهله لكان تمليكا مطلقا
بالنسبة اليه والى اهله وكان اخذهم اخذا لصفة الفقر المشروح لانه تمليك مشروطا
بصفة هي اخرى في كفارته على الخلاف المشهور في التمليك المقيد بشرط ولان فيه
اسقاط الكفارة ولا اكل المرء من تلزمه نفقتهم من كفارة نفسه وعلى هذا مشى
الحافظ رحمه الله ثم الرجل المذكور ذكر عبد الغني وابن بشكوال انه سلمان او سلمة
بن صخر البياضي واستند في ذلك الي ما اقتهما فيه شيخنا الحافظ وذكر انه لم يقف
على تسميته او عقل معناه ولم يتعد حكمه الي غيره وان كان غيره اعلى رتبة
منه في ذلك المعنى كشهادة خزيمة نص على الاكتفا بها فروى الطبراني وابن

خزيمة بن ثابت عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى فرسا من سواء
ابن الحارث المحاربي فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له ما حملك على
هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت انك لا تقول
الا حقا فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه
وفي تفسير سورة الاحزاب من صحيح البخاري عن خارجة بن زيد بن ثابت
عن ابيه في حديث وجدتها مع خزيمة الانصاري الذي جعل رسول الله صلعم
شهادته بشهادة رجلين وليس النص على الاكتفاء بشهادته مفيدا للاختصاص
اي اختصاصه بهذه الخصوصية بل مفيد اختصاصه بها المجموع منه
اي النص على الاكتفاء بشهادته ومن دليل منع تعليله اي النص على ذلك وهو اي
دليل منع تعليله تكريمه اي خزيمة لاختصاصه اي خزيمة بفهم حل الشهادة له صلى
الله عليه وسلم من اخباره صلى الله عليه وسلم من بين الحاضرين بناء على ان
اخباره بذلك يكفي في افادة العلم بمنزلة العيان وكيف لا والشرع قد جعل السماع
في بعض الاحكام بمنزلة العيان فقول الرسول بذلك اولى فلا يبطل اختصاصه
بالتعليل اي فلم يجز تعليله اصلا حتى لا تثبت هذا في شهادة غيره ممن
هو مثله او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطله فقول فخر الاسلام ان الله
شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه
ثبت كرامة له فلا يبطل بالتعليل وقع غلطا فلم يصح ابطاله بالتعليل في غير
موضعه قال المصنف لان التعليل لا يبطل كونه كرامة حتى يمتنع لخروجها الى غيره
فانما تبطل اختصاصه بهذه الكرامة فالوجه ان يقال ثبت كرامة مختصة به فلا
تبطل بالتعليل ودليل اختصاصه بها كونها وقعت في مقابلة اختصاصه
بالفهم والنسبة اي نسبة الاختصاص الى المجموع من دليل الاكتفاء بها وهو النص
السابق ومن دليل منع التعليل فلا يجري غيره بها لانه اي الاختصاص بالاثبات
اي اثبات الاكتفاء بشهادته وهو اي اثباته والمراد دليل اثباته نفي الاكتفاء به

شاهدا والنفي اي ونفي الاكتفاء عن غيره وهو اي النفي عن غيره بانتفاء الحاق
غيره به هو اختصاصه بهذه الكرامة لاختصاصه بالفهم المذكور فجرد خزيمة به
اي بهذا الحكم المخصوص به خزيمة وهو الاكتفاء بشهادته وحده عن اي قاعدة
عامة وهي اشتراط العدد في جميع الشهادات المطلقة لا يوجب اي اختصاصه
به كما ظن وهو ظاهر كلام الامدي وابن الحاجب الا انه جعله من قبيل ما لا
يعقل معناه وقد عرفت انه ليس كذلك وانما لا يوجب لجواز الالحاق بالمخصوص
على صيغة اسم المفعول لجواز تعليل دليل التخصيص وشموله لغير المخصوص ايضا
ومثاله اي الاكتفاء بشهادة خزيمة وحده في كونه معقولا ولم يتعد الى غيره قصر
للمسافر الصلاة الرباعية من المكتوبات امتنع تعليله اي قصرها بما تعدية
اي قصرها الى غير المسافر لانها اي العلة المعتبرة في الحقيقة المشقة لانها المعنى
المناسب للرخصة بدوام ثباتها من الرخص الثابتة للمسافر وامتنع اعتبارها
اي المشقة نفسها لتفاوتها وعدم ضبط مرتبة منها تعتبر مناطا
للقصر فتعينت العلة لذلك حيث شقة السفر فجعلت العلة السفر لكونه مظنة ما لا تمتنع
قصرها في غيره اي السفر والسلم اي ومثل الاكتفاء بشهادة خزيمة في كونه معقولا ولم يتعد
الى غيره بيع ما ليس في الملك اي بيع اجل بعاجل بشرائطه المخصوصة شرع لمصالح
المفاليس ومن ثم سمي بيع المفاليس ينتفعون بالثمن عاجلا ويحصلون المبيع
اجلا على ما شهد به لان ... اذ الجواز مختص بالسلم من بين سائر ما ليس في
الملك اذ القاعدة الشرعية ان جواز البيع يقتضي محلا مملوكا للبائع او ذا ولاية
له عليه موجودا مقدور التسليم حال العقد حسا وشرعا لو باع مسلم ما لا يملك
ولا ولاية له عليه ثم ملكه او الابق لغيره وهو في يده او الخمر لا يجوز لعدم الملك والولاية
في الاول وعدم القدرة على التسليم في الثاني حسا وشرعا في الاخير
وهذه القاعدة ثابتة بالنصوص الدالة على عدم جواز بيع ما ليس في ملك
الانسان ولا ولاية له عليه لما في السنن الاربع عنه صلى الله عليه وسلم

ولا تبع ما ليس عندك قال الترمذي حسن صحيح وقال الحاكم صحيح على شرط جماعة
من ائمة المسلمين والمراد به ما ليس مملوكا له ولا قابلا لتسليمه للاجماع على انه لو باع
ملك غيره وهو غير مالك له ولا وكيلا له على بيعه لا يجوز وعلى انه لو باع ما في ملكه وليس بحضرته
وماله ولاية على بيعه بوكالة او وصاية يجوز ولنهيه صلى الله عليه وسلم عن شرا
العبد وهو آبق كما رواه ابن ماجة ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم الخمر وثمنها
كما رواه ابو داود باسناد حسن وان الله لعن الخمر وبائعها ومبتاعها كما رواه احمد باسناد
صحيح الى غير ذلك لكنه رخص في السلم كما يعلم قريبا غير انه اختلف في جوازه حالا
فلما كان حاصله اي السلم مخصوصا عند الشافعي لعموم النهي عن بيع ما ليس عند الانسان
علله اي الشافعي بدفع الحرج باحضار السلعة محل البيع ونحوه اي يجوز حالا لان دليل
التخصيص معلل وهذه العلة تشمل الحال كالمؤجل فيجوز الحال كالمؤجل ووقع للحنفية
انه ان هذا التعليل واقع في مقابلة النص القائل من اسلف في شيء فليسلف في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم السنة فقد اوجب فيه اي في السلم الاجل
فالتعليل المجوز اي الحال مبطل له اي النص الموجب له والتعليل المبطل للنص باطل
فقالوا هم ومالك واحمد لا يجوز حالا ومنه اي كون الاصل مخصوص الحكم بالنص
فلا يجوز ابطاله بالتعليل على ظن الشافعية النكاح الهبة خص به النبي صلى الله عليه
وسلم الخالصة لك فلا يقاس عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم غيره في انعقاد
نكاحه بها ذهبوا الى ابطال الخصوصية اذا ثبت اكرامه والحنفية على انعقاد النكاح
به لكل احد ويقولون قوله تعالى خالصة يرجع الى نفي المهر ومن ثمة احللنا لك
ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها لك جمع بين الطائفتين
بين القسمين فمن احللنا لك بمهره وبلا مهر فكان الحاصل احللنا لك الازواج
المؤتي مهورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تاخذ مهرا خالصة هذه الخصلة
لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر
وغيره وتعليل الاختصاص بنفي الحرج تنادي باي يرجع الى نفي المهر

ايضا

القياس

ايضا هو زيادة اي الحرج في لزوم المال لا في ترك لفظ الى اخر بالنسبة الى قدرة الخلق على
التعبير عن مراده صلى الله عليه وسلم لانه افصح العرب والعجم ومنها اي من كون الاصل
مخصوصا بالحكم بالنص فلا يجوز ابطاله بالتعليل ما عقل معناه على خلاف مقتضى
شرعي كبقا صوم الصايم الناسي اي الاكل والشارب في النهار نسيانا ثابتا بسياق
بالنص مع عدم الركن وهو الكف عن المفطرات اذ بقاؤه مع عدم ركنه معدول
به عن القياس يقتضي عدم الركن لان مقتضى عدم ركن الصوم عدم بقاء الصوم لان الشي
لا يبقى مع عدم ركنه ووجود ما يضاده في محله سواء حصل المضاد ناسيا او عامدا
لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجب الفعل المعدوم بدليل ان من ترك
ركنا من الصلاة ناسيا فسدت صلاته كما لو تركه عامدا فقلنا ان النسيان لا اثر
في اعدام الموجود فان قيل لما عقل دليل التخصيص في الواقع ناسيا المجوز
مجيز اي تخصيص العلة عند الحنفية تعليله اي دليل التخصيص بالحاق الصايم المخطي
اي المفطر خطا كان تمضمض فسبق الماء الى جوفه والمكره على الفطر بالاكراه الشرعي
والمصبوب في حلقه ماء او غيره وهو نايم فوصل الى جوفه بالناسي في بقاء
الصوم لعدم قصد الجناية على صومه فان جميعهم كالناسي لكنهم اي الحنفية
اتفقوا على نفيه اي التعليل المذكور لالحاقهم بالناسي والجواب ان ظنهم
اي الحنفية ان اي التخصيص الناسي ثابت بعلة منصوص هي قطع نسبة الفعل المفطر
عن المكلف مع النسيان وعدم المذكور بالصوم اذ لا هيئة تخالف الهيئة العادية
للمكلف نسبته ذلك الى الله تعالى بقوله تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
هذا اللفظ للهداية واقرب لفظ اليه متفق عليها في صحيح ابن حبان وسنن
الدارقطني عن ابي هريرة ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اني كنت صايما فاكلت وشربت ناسيا فقال النبي صلعم اتم صومك فان
الله اطعمك وسقاك زاد الدارقطني ولا قضاء عليك لانه اي قطع نسبة الفعل
الى المكلف فايدة اي قوله تم على صومك الخ والا فمعلوم ان المطعم مطلقا اي سواء اطعم

عمدًا او نسيانا وكيف لا وفي صحيح مسلم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته وقطعته
اي قطع الشارع نسبة الفعل الى المكلف معه اي النسيان وهو اي النسيان
جبلي لا يستطاع الاحتراز عنه بلا مذكر وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من
المكلف غالب الوجود وحين قطعها اي نسبته اي قطع نسبة الفعل الى المكلف فيما
هو دونه اي النسيان مع مذكر كالصلوة فانها بخلاف الهيئة العادية للكلام
فقدرت نفعل بهيئة ساهيا وما يمكن الاحتراز او لا يستلزم وقطعه
نسبة الفعل ههنا اليه فيما يمكن الاحتراز عنه كالخطا لانه لا يغلب وجوده
ولا يستلزم من كونه عذرا فيما كثر وجوده مثله فيما لم يكثر ولان في
الوصول الى الجوف من مع التذكر للصوم نسبه ليس الا من تقصير في
الاحتراز فيناسب الفساد اذ منه فيه نوع اضافة اليه ولذا اي كون
الخطا مما يمكن الاحتراز عنه ثبت عدم اعتباره في الشرع مسقطا للمجازاة
بالكلية في خطا القتل فاوجب الشارع به الدية بدل المحل حقا للعبد
مع تحقق ما علم الشافعي من عدم القصد الى الجناية فيه اي في السبب
في القتل ايضا واوجب الكفارة فيه ايضا لتقصيره فلم يسقط بالخطا فيه
لا الاثم لكن اي الصوم لا يسقط بالخطا فيه الا الاثم ثم لحق بالقضا والمكره امكنه
لا الى والهرب ولو بخروجه واذا انقطعت نسبة الفعل عنه صارت الى غيره
اعني المكره كفعل الصب في حلق النائم ينسب الى الصاب لا اليه ولقائل صح الشافعي
اي انه الله تعالى الصائم فانتفت العلة المعدل بها دليل التخصيص في المكره و
المصبوب في حلقه فلا يلحقان بالناسي بقا الصوم ولا يقال الوقاع ناسيا
لا يفسد الصوم قياسا على الاكل ناسيا وهذا يفيد انه لا يصح قياسه عليه
لانا نقول لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص المعاكسة ذي الكل من الاكل
والشرب والوقاع في ان ركن الصوم انما يتحقق بالكف عنها وعن تادي
التساويات اذا ثبت لاحدها حكم ثبت ذلك الحكم للباقي ضرورة

المساواة

المساواة ولا لم يكن تساويهم مع كونها متساوية كان النص الوارد في الاكل والشرب
واردا فيه وبقا صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عجز جاني على الصوم
لا باعتبار خصوصية الاكل وهذا بعينه ثابت في الوقاع ومنها اي كون الاصل
معدولا بحكمه بالنص فلا يجوز ابطال التعليل تقوم المنافع في الاجارة بالعوض
اي بسبيل الخصوص لان تقومها يمنع القياس على الجنس والصدقة فكذا
الحرز المنافع فلا مالية فلا تقوم كالصيد قبل الاحراز اما الاول اي انها غير محرزة
فلانها اي المنافع اعراض متصرمة اي متجددة متلاشية فاضمحلت فلو قلنا
بقيت لتحصل العوض لم تكن معه اي محرزة لانها ليست من ان نخالف الاعراض
ولو قلنا بعدم بقائها فتخصص العرض لم يكن محرزه بطريق اولى ثم المالية بالاحراز
والتقوم بالمالية فلا يلحق به اي بتقويم المنافع في الاجارة غصبها اي اتلاف
المنافع اي تعطيلها في الغصب اذ لا جامع معتبر بينهما في ذلك لتفاوت الحاجة
التي كانت المنافع لسببها متقومة وعدم ضبط مرتبة معينة منها لينا[illegible]
التقوم بها كمشقة سفر فينط على علم التقوم بعقد الاجارة لانه مظنتها لا بنفس
فان قيل عدم تقومها في الغصب يفتح باب العدوان لعلم المقدم
على عدم الضمان فالجواب لا مانع من ذلك كما اشار اليه بقوله
والحاصل لدفع العدوان تندفع بالتعزير ولا يقال لا نسلم انها غير محرزة
اذ هي محرزه باحراز المحل القائمة به لانا نقول المراد بنفي احرازها نفي الاحراز
القصدي واحرازها بالمحل ضمني غير قصدي كالحمل الثابت في ارضه
فانه محرز تبعا لارضه ولا ضمان على متلفه ولو سلم ان الاحراز الضمني كالحقيقي في
تقويم المالية فتحقق تفاوت المالية يمنع ضمان العدوان المبني على اشتراط
المماثلة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها
لا تفاوتها بين المضمون والمضمون به حيث ان فيه يلزم عليه فلا يعين
ما اشار اليه المصنف دعى فلفظة اذ غيرها بالتعداد لا مماثلة بينهما من حيث

البقا والاجماع على خلافه قلنا لا فان الشرط في المماثلة المشروطة بين المضمون
والمضمون به المساواة في المالية وقد عرف انتفاؤها بين المنافع والاعيان
بخلاف الناقصة مع النقد فانها متحققة بينهما لاتصافهما بالاستقلال
بالوجود والبقا واما التفاوت بينهما في قدر البقا والتفاوت في قدره
لا يعتبر لان قدره غير مضبوط فان الدراهم تبقى ما لا يبقى غيرها من
الثياب وغيرها فادير الحكم على نفس البقا دفعا للحرج وسره اي
عدم اعتبار المساواة في البقا ان اعتبار المساواة لايجاب البدل
انما هو حال الوجوب للبدل لانه اي حال الوجوب حال اقامة احدهما
مقام الاخر والتساوي بينهما فيه اي في حال الوجوب اذ ذاك اي حال
اي حال الوجوب ثابت ومنه اي كون الاصل مخصوصا لحكم بالنص فلا
يبطل بالتعليل حل متروك التسمية ناسيا فانه بقول النبي صلى الله عليه
وسلم يكفيه اسمه فان الشي ان يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم
لياكل رواه الدارقطني والبيهقي الى غير ذلك على خلاف القياس على ترك
شرط الصلوة من طهارة او غيرها ناسيا لا تصح الصلوة معه حتى وجب
اعادتها على الوجه المشروع اذا ذكر ما تركه من شرطها ناسيا والتسمية في
حل الذبيحة شرط بالكتاب فلا يلحق به اي بنسيان التسمية في الحل العمد
في الحل ايضا لعدم المشترك بينهما لان الناسي معذور غير معرض عن ذكر
الله تعالى والعامد جان معرض عنه ولانه لو الحق العامد لم يبق تحت العام
شي من افراده عام اعني قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فينسخ نص
القرآن بالقياس وهو غير جائز وفيه اي هذا الدليل نظر يأتي في الكلام في فساد
الاعتبار ومنها اي الشروط لحكم الاصل ان يكون حكم الاصل الاصل شرعيا
فلا قياس في اللغة لتقدم اي المختار في المبادي اللغوية ولا في العقليات خلافا
لاكثر المتكلمين فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط

او الدليل

او الدليل في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الشاهد بالغائب بجامع من الاربعة فالجمع
بالعلة وهو اقوى الوجوه كقول اصحاب العالمية في اثبات صفات الخالق ان العالمية في المخلوق معللة بالعلم
فكذا الغائب وانما المعين في العقليات عند الجمهور لعدم امكان اثبات المناط
فلو انتج حرارة حلو قياسا على العسل لانه ثبت عليه الحلاوة للحرارة الا ان استقري اي تتبع
كل الصور فوجد كلما اتفق على الحلاوة للحرارة حرارة فيه اي في ذلك المحلول اي بها الا استقرا
لا بالقياس فلا اصل فلا فرع وبينه اي ثبوت حكم الفرع بالقياس اشتراط
عدم شمول دليل حكم الاصل الفرع خلافا لمشايخ سمرقند وموافقيهم كما يذكر
المصنف في شروط الفرع وطهنا اي اشتراط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
للفرع بطل قياسهم اي المتكلمين الغائب على الشاهد في انه عالم بعلم خلافا
للمعتزلة مع تحقق العبارة حيث اطلق الغائب عليه سبحانه وان في هذا الاطلاق
والله تعالى لا يعزب عنه شي في السموات ولا في الارض ولانا نقطع قياسهم لان ثبوته
اي العالم بالعلم فيهما اي في حق الله تعالى وحق من سواه باللفظ لغة وهو ان عالم
من قام به العلم وثمرته اي كون حكم الاصل شرعيا تظهر في قياس النفي لو كان النفي
اصليا في الاصل امتنع القياس عليه لعدم مناط اي النفي الاصلي فلا يكون
علة لخلافه اي النفي اذا كان شرعيا يصح القياس عليه بوجوده اي وجود مناط
فيه فقد يكون علة قال المصنف ثم قوله وهو اي المناط اذا كان عدما شرعيا
علامة شرعية اشارة الى ان علة العدم لا تكون مما يخفى من علل الاحكام لما
سيذكر من انها وصف ظاهر ضابط لمصلحة او دفع مفسدة بل انما يكون مجرد علامة
وضعها الشارع على النفي وهذا على مذهب الحنفية لا قياس لاثبات عدم
على ما سيأتي ان شاء الله تعالى ومنها اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون حكم
الاصل منسوخا للعلم بعدم اعتبار الوصف الجامع فيه للشارع لزوال الحكم
مع ثبوت الوصف فيه فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليل الثبوت
ومنها اي شروط حكم الاصل ان لا يثبت حكم الاصل بالقياس بل يثبت بنص او اجماع

كما هو معزو الي الكرخي وجمهور الشافعية ونص في البديع على انه المختار وهذا معنى ما قال
ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاشتراطه اي كون حكم الاصل فرعا قياسين الاول الذي اصله
فرع للقياس الثاني والثاني في الجامع اي يتحد فيهما اي القياسين كالذرة على السمسم
بعلة الكيل ثم هو اي السمسم على البر بعلة الكيل فلا فائدة في الوسط الذي هو السمسم لكانه
اي قياس الذرة على البر وانا هي اي هذه المناقشة مما حجة والوجه مناقشة لفظية
او اختلف الجامع فيهما كقياس الجذام على الرتق وهو التحام محل الجماع باللحم في انه
اي الرتق يفسخ به النكاح بان يقال يفسخ النكاح بالجذام كما يفسخ بالرتق بجامع انه
اي الجامع عيب يفسخ به البيع فكذا النكاح كالرتق فانه عيب يفسخ به النكاح كما يفسخ
به البيع فيمنع الخصم فسخ النكاح بالرتق فيعلله اي المستدل فسخ النكاح بالرتق
بانه اي الرتق مفوت للاستمتاع كالجب اي قطع الذكر وهذه العلة وهي فوات
الاستمتاع ليست في الفرع المقصود بالاثبات وهو الجذام فان الاستمتاع فيه غير
فائت وما نقل في اصول ابن الحاجب والبديع وغيرهما من الحنابلة والي عبد الله
البصري من تجويزه اي القياس مع اختلاف الجامع لتجويزه ان يثبت الحكم
في الفرع بما يثبت في الاصل به كالنص والاجماع اي كما جاز ان يثبت في
الاصل بدليل وهو النص او الاجماع وفي الفرع باخر هو القياس جاز ان
يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى بعيد بصدوره ممن عقل القياس
فان ذلك اي ثبوت حكم الاصل بدليل غير الدليل الذي به ثبوت حكم الفرع
في اصل ليس فرع قياس ولا محذور في ذلك والكلام هنا انما هو في اصل
هو فرع قياس وفي تجويزه انتفاء القياس لامتناع التعدية بواسطة
لزوم عدم المساواة في العلة لهذا المذكور واذا كان الاصل فرعا يوافقه
المستدل لا المعترض فلو كان فلما بان كان الاصل فرعا لقياس المستدل و
يوافقه المعترض فلا يعلم منه الا عدم الجواز كشافعي اي كقوله في نفي قتل
المسلم بالذمي قصاص قتل المسلم لو قتل لمكنت فيه شبهة وهي عدم

الكافوا

٥٦٣

الكافوا في الشرف فلا يقتل المسلم به اي الذمي كما لا يقتل القاتل بالمثقل لمكان
شبهة العمدية والشبهة دارئة للحدود وهذا لم يجز لاعتراضه اي المستدل بطلان
دليله ببطلان مقدمته لان عنده يثبت القصاص بالمثقل ولو كان هذا
في مناظرة فاراد المستدل الذي هو الشافعي الالزام بهذا للمعترض الذي
هو الحنفي اذ لو التزم لزم المقصود والا كان مناقضا لمذهبه بعلية العلة في موضع
دون موضع لم يلزم المعترض لجواز قوله اي المعترض هي اي العلة في الاصل
عندي غير ما ذكرت انت ولا يجب ذكري لها في عرف المناظرة او اعترف
بخطائي في الاصل في احدهما لا على التعيين فلا يضر ذلك في الفرع ومنها
اي شروط الاصل حكم الاصل في كتب الشافعية ان لا يكون حكم الاصل
ذا قياس مركب اي ثابت به وهو اي القياس المركب ان يستغني المستدل
عن الدليل على اثبات حكم الاصل للاصل بموافقة الخصم المستدل عليه
على ثبوت الحكم المذكور للاصل من غير ان يكون منصوصا او مجمعا عليه بين
الامة ثم القياس المركب قسمان اشار الى احدهما بقوله فان اتفقا على وصف
المستدل اي بحال كون الخصم مانعا صلاحية الوصف الذي ادعاه المستدل
علة مثبتة للحكم في الاصل لثبوته في محل اخر بواسطة وجود ذلك الوصف
في محل اخر كذلك وحال كون الخصم معينا علة اخرى كذلك على انه
اي العلة التي عينها ان لم يصح منع الخصم حكم الاصل وهذا اي ممنوع العلة
مركب الاصل لان الخلاف في علة حكم الاصل يوجب اجتماع قياسيهما
اي المستدل والمعترض فيه اي في الاصل لاثبات كل منهما الحكم الذي يقيس
عليه حكم الاصل لانه وجد الجامع في كلا القياسين كان كل منهما صحيحا والا
لم يكن بان لم يوجد الجامع فيه صحيحا فيكون معنى تركيب القياس الاجتماع
كما اشار اليه بقوله فكان مركبا وهو اي هذا التوجيه كما ذكره محقق الدين رح
بناء على لزوم فرعية الاصل ولنا ان لزوم فرعيته ممنوع اي المعترض حكم الاصل

بتقليد بعدم صحتها اي علة حكم الاصل فلو كان حكم الاصل ثابتا بنص او اجماع
عنده اي المعترض اتي بمنع حكم الاصل على تقدير عدم صحة ما ادعاه وصفا فلو
بالحكم المذكور واشار الى ثانيهما بقوله او صالح كون الخصم لفظا وجودها
اي العلة نفسها في الاصل بعينها علة اخرى وهو اي وجودها وصوفا في كب الوصف
لا نزاع في نفس الوصف الجامع هل الوجود في الاصل او لا او بالحي تمييزا اي نفرق
بين مركبي الاصل والوصف بمنع العلة في الاول ومنع وجودها في الثاني
ومنع وجودها هو منع وصفها او بادي تمييزها فان قلت كيف يصح قوله اي المعترض
ان لم يصح العلة منعت حكم الاصل وظهور عدم الصحة من الشروع في الاثبات
او لاظهار المعترض اي الاثبات مع فيجوز الاستدلال منه اي تصحيح هذا القلب الوضع لانه يقلب المستدل
معترضا والمعترض مستدلا قلت لا ضير لان الصورة المذكورة للقياس المركب من صور
المعارضة في حكم الاصل ومنه اي تصحيح ذلك الانقلاب فان جوابها اي المعارضة
منع المستدل المعينة للمعترض عليه فلزمها اي المستدل الاثبات لعلته ما عينه نفسه على
واذا صار المعترض مانعا اي بما يثبت الاستدلال عليه لزم المستدل اثباتها اي بيان اعتبار
علته ووجودها في الاصل وينتهض دليله على المعترض اذا اثبتها او وجودها فيه
لان ثبوت حكم الاصل الا بها اي بالعلة الفرعية للاصل كما هو الغرض الخلاف
ما اذا اثبت المستدل الوجود في مركب الوصف فانه اي المعترض منعه اي اثبات
المستدل الوجود فيه بمنع حكم الاصل وهو اي منعه حكم الاصل دليل انه
اي المعترض مانع صحة ما عينه المستدل فيهما اي مركبي الاصل والوصف وان
قوله فيهما اي الاصلين المستدل ان يثبت وجودها اي العلة في الاصل
بدليله اي الثبوت من حس او عقل او شرع او لغة ينتهض الدليل عليه
اي المعترض لانه اي المعترض معترف بصحة الموجب ان يكون علة موجبة
ووجوده اي الموجب في الاصل الذي ثبت بالدليل فلزم القول بمقتضاه
وقد ترتب الحكم عليه ونظهر ان الوجه الاقتصار على هذا وحذف

قوله

٥٦٣

قوله لانه معترف بصحة الموجب ووجوده لان هذا تعليل التسليم والاعتراف
والفرض منعه حتى احتاج المستدل الى اقامة الدليل عليه وخير قولهم
مركب الاصل قول شافعي في كون الحر لا يقتل بعبد قتل المقتول عبد
فلا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عما بقي بكتابته ووارث غيره
سيده لا يقتل قاتله الحر به وان اجتمع السيد وورثته على طلب القصاص
فيلحق العبد به بجامع الرق والحنفي يوافق الشافعي فيكون في
حكم الاصل وهو عدم قتل الحر بالمكاتب المذكور ويخالف في العلة
فيقول العلة عندي جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاختلاف
الصحابة في عبد الله وصيته اخرج البيهقي عن النخعي كان زيد بن ثابت
يقول المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي
رضي الله عنه يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك ما ادى وعلى
ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة ما اصاب ما بقي فلموا اليه وكان عبد الله
يقول يؤدي الى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي واخرج عبد
الرزاق بحنيو هذا الذي عن ابن مسعود عن علي رضي الله عنه
ايضا واختلافهم يوجب اشتباه الولي فانتفى القصاص لانه ينتفي بالشبهة
فان صحت علتي بطل الحاق العبد بالمكاتب في حكمه لعدم اشتراكه في
العلة والا لم تصح علتي بل صحت علتك وهي العبدية منعت حكم الاصل فيقتل
الحر اي بالمكاتب لعدم المانع منه حينئذ فلم ينفك الحنفي في هذه الصورة
عن عدم العلة في الفرع على تقدير كونها الجهالة او منع الحكم في الاصل
على تقدير كونها الرق فلا يتم القياس على التقديرين ولا يتأتى اي ولان
منع حكم الاصل الامن المجتهد لجواز تبدله في نظره او من علم منه اي المجتهد
مسلوا بها اي العلة التي ابداها المعترض لحكم الاصل فيبقى الحكم لانتفائها
المقلد لم يعلم ذلك فلا احتمال ان لا يكون ما عينه هو الماخذ في نظر امامه

وتقييد بان يكون فلا يلزم من عجز المقلد عن تقديمه عجز امامه لكونه اكمل
حالا منه يجب عليه تصويب امامه في الاصل وان لزمه تخطئته في الفرع لا بالعكس
نعم يمكن ان يقال ان ثبت النقل عن امامه بانه لم يتمسك بهذا الحكم الا بناء على
هذا المدرك كان المقلد على تقدير ثبوت بطلان المدرك لان امامه لا
يتصور ان يقول الحكم بلا مدرك ولا يكون هذا تخطئة لامامه بل تقريعا
على قوله انه لا مدرك له الا ان هذا كما في شرح البديع للشيخ سراج الدين
الهندي والثاني اي ومثال تركيب الوصف قول الشافعي في الاستدلال
على عدم صحة تعليق الطلاق بما هو سبب ملكه وهو النكاح
في ان تزوجت فلانة فطالق هذا تعليق للطلاق قبل النكاح
فلا يصح تزوجها لا تطلق كقوله اي القائل فلانة التي اتزوجها طالق حيث
لا تطلق اذا تزوجها فيقول الحنفي كونه اي الطلاق تعليقا غير سبب
ملكه منتف في الاصل اي فلانة التي اتزوجها بل الاصل تنجيز للطلاق
فان صح كونه تنجيزا ابطل الحاكم هذا الفرع بهذا الاصل والا اي وان
لم يصح كونه تنجيزا بل كان تعليقا منعت حكم الاصل وهو عدم الوقوع
فتطلق فلانة في قوله فلانة التي اتزوجها اذا تزوجها لانتفاء المانع وهذا المدرك ايضا
من منعي اي المعترض لا مرين وجود العلة ومنع عليه الاصل ولو كان احدهما
اي المستدل والمعترض نيرا اي في حكم الاصل ظاهرا من الاول ليس حكم الاصل
مجمعا عليه مطلقا ولا بين الخصمين فحاول المستدل اثباته اي حكم الاصل
بنص ثم اثبات علته اي ذلك الحكم بمسلك من مسالكها قيل لا يقبل كل لا يقبل
كل من هذين الاثباتين بنشر الجدال والاصح يقبل كل منهما لان اثبات حكم الاصل
مقدمة من مقدمات دليله القايس على اثبات حكم الفرع لان ثبوت الحكم
للفرع فرع ثبوته للاصل فلو لم يقبل كل من هذين الاثباتين بطريقه
لم يقبل مقدمة يتمسك المنع وان انتهى المستدل بالدليل بعد منع الخصم

القياس

٥٦٤

ايها الا ان صفاته ان ينزل منزلة ذلك وبالاتفاق ان الكلام على المقدمة التي تقبل المنع
بعد ان لا يخرج عن المطلوب مقبولة فكذا هذا لان اثباته لا يخرج عن المطلوب
فليف لا ولا نه لان لا يقبل الا البديهيات وكونه اي حكم الاصل يستدعي من الادلة
والشرايط كالاخر اي حكم الفرع لكونه مثله في كونه حكما شرعيا فيطول القال وينتشر
الجدال بخلاف مقدمات المناظرة التي تقبل المنع فانها قد تنتهي سريعا الى
الضروريات لا انتهائها القريب وهذا التقرير يرد ما في شرح عضد الدين وربما
يفرق بان هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات
الاخر ما قيل هذه اصطلاحات لا مشاحة فيها غير لازم لمن لا يلتزمه وقد ان لا
يلتزم وهو ظاهر وكيف لا وهو طريق الى انه ينسب اليه الانقطاع مع عدم العجز
عن الاثبات وعدم خروجه عن مقتضى منصبه وفي هذا اشارة الى رد ما وقع في كلام
عضد الدين حيث قال وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح
عليه لا يمكن المناظرة فيه انتهى قال الابهري واشار هنا بهذا الى انه
يصطلح على ذلك نظرا الى انه حكم شرعي بعد البحث عند انتفاء ان لكل
يصطلح على امر نظرا الى ما يختص به واعتبار الوهم كان هذا جوابا لمن
يصطلح عليه قال وبالجملة وان قال نظرا ابدون لان الاصل بدون النظر
في المناسبة المحصة في قوة الخطا عند المحصلين ولم تذكر الحنفية هذا
اي لم يصرحوا بان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب شرطا لبطلان كونه
اي حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب شرطا انما هو شرط لانتهاض
الناظر الى المناظر في المناظرة بهذا الطريق من الجدل فهو من الجدليات
لا اصولية وافادوه اي الحنفية نفي القول به باختصار فقالوا لا يعلل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا كقول الشافعي في ابطال الكتابة الحالة كما تعتك
على الف درهم ولم يذكر للكتابة عقد يصح معه التكفير به اي بالمكاتب
فكان عقد الحالة باطلا كالكتابة على الخمر اذا كان الولي والعبد مسلمين واحدهما

لحكم الاصل بنص

مسلما لحكم الاصل وهو بطلان الكتابة بالحجر فيه هذا متفق عليه لكن علته اي بطلان
عند الحنفية كون المال اي الحجر مالا اي الجملة غير متقوم بل هي ليس مال في الشرع
لا ان علته ما ذكر من صحة التكفير به اي بالمكاتب وله اي للمستدل اثباتها اي الوصف
المختلف فيه على ما تقدم آنفا الاصح ولبعضهم اي صدر الشريعة هنا عبارة هي
لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقول الشافعي
في الاخ شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فان اراد
الشافعي بقوله يصح التكفير باعتاقه عتقه اذا ملكه اي اذا اشتراه بنية الكفارة فغير
موجود في ابن العم فانه اذا اشتراه بنية الكفارة لا يجوز عنها او اراد اعتاقه بعد ان يصير
ملكه ثم يجعلها كفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فممنوع في الاخ
اي لا نم وجود هذا الوصف اذ هو يعتق بمجرد الملك وذكر صدر الشريعة الصورتين اي
ان تزوجت فلانة اي اخذها او [illegible] فلا يقبل به الخبر الى آخرها ثم على ما ذكرنا
من ان الاصح ان الاستدلال اثبات علة الوصف في الاصل الحكم كما اي للمستدل
هنا اثباتها اي هذه العلة وهو ظاهر وليس من الشروط لحكم الاصل
كونه اي حكم الاصل قطعيا بل يكون ظنيا اي حكم الاصل فيما يقصد به العمل
وقيد بهذا لان ما يقصد به الاعتقاد لا يكفي فيه الظن وكون الشرع تضعف
بكثرة المقدمات لا يستلزم الاضمحلال اي بطلان الظن فلا يبقى فائدة للقياس
بل هو اي كثرة المقدمات المظنونة انضمام موجب الى موجب في الشرع وانضمام
موجب الى موجب قوة في المظنون والخلاف في كونه اي حكم الاصل ثابتا
بالعلة عند الشافعية والحنفية السمرقنديين وبالنص للحنفية الدبوسي
والبزدوي والسرخسي واتباعهم من المتاخرين خلاف لفظي فمراد الشافعية
انها اي العلة الباعثة عليه اي على شرع الحكم في الاصل ومراد الحنفية
انه اي النص المعرف للعلة الباعثة على شرع الحكم في الاصل ولا منافاة كل
في ذلك مراد من بين الفريقين ذكره الاردبيلي ابن الحاجب وجوابه فقوها

وكيف

وكيف يصح القول بانه المثبت لحكم الاصل وقد تكون ظنية بان يكون
دليل العلية ظنيا وحكم الاصل قطعي لثبوته بنص او اجماع قطعي فلو كانت
هي المثبتة كان الظني يوجب القطع وهو لا يجب قال السبكي وبعض
مشايخ الشافعية لا نعني بالعلة الباعث ابدا وشدد النكير على من فسرها
به وانما نفسرها بالمعرف وان ادى تأويل ذلك الى ان تجعل ما هو فرع للاصل
اصلا للفرع من لزوم الدور فانها مستنبطة من النص ولو كانت معرفة
له وهي انما عرفت به جاء الدور ونحن نقول ليس معنى كونها معرفا الا انها
نصب امارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم اذا لم يكن عارفا
به ويجوز ان يتخلف في حق العارف كالغيم الرطب امارة على المطر وقد
يتخلف فاذا لم يعرف الناظر [illegible] ان الاسكار علة التحريم منصوص حيث وجده
قضى بالتحريم غاية ما في الباب ان العالم يعرف تحريم الخمر من غير الاسكار
لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار معرفا بل هو
منصوب معرفا قد يعرف بعض العوام على الاسكار للتحريم لا بد ان يرى هل
الخمر هو المنصوص او النبيذ او غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه
بالتحريم مستندا الى ان وجدان العلة مستفيدا ذلك منها فوضح بهذا
ان العلة قد تعرف حكم الاصل لمجردها وقد تجتمع في التعريف هي والنص
على راي من يجوز اجتماع معرفين واذا تمهد ذلك علمت ان العلة للمعرف
في الاصل والفرع جميعا فان لا نسبتهما الى العلة على حد سواء الا ان بعض الناس يبلغ علمهم
معرفة حكم الاصل من غير العلة فلم يعرف فيهم العلة شيئا ونحن لم نقل المعرف يعرف
كل احد بل انما يعرف من ليس بعارف لئلا يلزم من تحصيل الحاصل ويختلف
التعريف بالنسبة الى العارف لا يخرج الامارة عن كونها امارة وكذلك بعض الناس
يعرف حكم الفرع من العلة دون النص فان كثيرا من الناس انما يعرفون حكم الفرع
من المعنى وان لم يعرف العلة اصلا فكم من عامي يعرف من المفتين ان الزبيب ربوي

ولا بد من العلة فلاح ان العلة المعرفة في الاصل والفرع وليس النص بلازم ثم كما ان
النص عرفنا الحكم النفي عرفنا الحكم النفي عرفنا ان العلة تعرف الحكم النفي
ايضا والفرع والاصل جميعا بالنسبة الى الحكم النفي سواء وانما اوجب لاحدهما
ان يسمى اصلا ورود علي لسان الشرع فان قلت هل الخلاف لفظ قلت لا بل
معنى فوايد ادناها التعليل بالقاصرة فتعوه لان عرفان الحكم في الاصل واقع
بالحدي وهي شيا ونحن نجوزه وتذكر من فوايد تعريف الحكم المنصوص ايضا
ومنه انه يشترط ان يكون ثبوت العلة متاخرا عن ثبوت حكم الاصل
اذ لو تاخر لكان الحكم في الاصل ثابت بلا ثبت لان ثبت العلة او يلزم ان
يكون تعبدا ثم انقلب المعنى وهذا لا تصير فان معنى كان موجودا وقت
ثبوت الحكم فان صلح ان يتعلق به ثانيا فقد صلح اولا فان قلت قد
يفعل الشارع ذلك فلا عليه قلت اذا فعله كان منصوصا والكلام في
المستنبط والحنفية لا يشترطون ذلك لان حكم الاصل ثابت عندهم
بالنص وهو موجود وان لم توجد العلة انتهى مع بعض اختصار وغالبه
لا باس به ومما كان من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه كما صرح
به صاحب الميزان وغيره وبعضه لا يعري عن تامل ومن شروط الفرع
لبعض المحققين كابن الحاجب ان يساوي الفرع الاصل فيما علل به
حكم اي الاصل من عين العلة كالنبيذ اي كمساواة النبيذ الخمر في
الشدة المطربة التي هي عين التحريم في الخمر وهي الشدة المطربة بعينها
موجودة في النبيذ او جنس العلة كالاطراف اي كقياسها على القتل في القصاص
بالجناية اي بنيتها على الذات على الجناية لاتلاف النفس والاطراف فانهما
مختلفان بالحقيقة اذ جناية النفس القتل وجناية الاطراف القطع و
انما اشترطنا فيهما اي في العلة لان القياس لا يتحقق بدونه كما هو ظاهر
من تعريفه وفي القصد اي ومن شروط الفرع ان يساوي حكم الفرع

حكم

٥٦٦

حكم الاصل فيما يقصد له ساواة فيه من عين الحكم كالقتل اي كقياسه
بالمثقل عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص فان حقيقة القتل
الكائنة في الفرع بعينها هي الكائنة الاصل او جنسه اي من جنس الحكم
كالولاية اي كقياس ثبوت الولاية على الصغيرة في انكاحهما على ثبوت
الولاية عليها في مالها فان ولاية الانكاح من جنس ولاية المال بسبب نفاذ
التصرف وليس عينها لاختلاف التصرفين كذا قالوا قال المصنف ولا معنى
للقسم في كل من هذين الشرطين اما في العلة فلا معنى بالمعين الا ما علل
به حكم الاصل وكونه اي ما علل به جنسا للشيء لا يوجب ان العلة جنس
الوصف فالجناية على الذات عين ما علل به حكم الاصل لا جنس ما علل
به وان كان هو اي الجناية على الذات جنس جناية القتل واما الحكم فليس
الولاية فقط جنس حكم الاصل بل عينه اي حكم الاصل فالمال الا اصل
والنفس الفرع وحكم الاصل ثبوت الولاية فتعدى الى المثل ثبوت الولاية
بعينها الى النفس وقوله اي بعض المحققين كصدر الدين وهي بعينها الى نص
ما قدمت اي من انه لا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل وثبوتها في
الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور لان معنى التشخص لا يقوم بمحلين كما سلف ذكره
وروده في الكلام في تعريف القياس فلعله يرجع الى الصواب وان لا يتغير
فيه اي ومن شروط حكم الفرع ان يتغير في الفرع حكم النص او اجماع على حكم الاصل
كظهار الذمي اي كقياسه على ظهار المسلم في الحرمة فانه المعدى عن حكم الاصل
اعني ظهار المسلم وهي اي حكم الاصل وانته باعتبار الحر وهو الحرمة المتناهية بالكفارة
الى لا عبارة منه اي من الذمي مطهرة فالحرمة في الفرع وهو ظهار الذمي مؤبدة لعدم
انتهائها بالكفارة لما فيها من معنى العبادة وهو ليس من اهلها فلا يصح قياسه
عليه لئلا يلزم التغيير لحكم المنصوص عليه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقاس
ظهار العبد على ظهار الحر في صحة اللازمة الذي هو التعيين لحكم المنصوص عليه

فان العبد لا يتاتى منه كل من الاعتاق والاطعام كما تراني من الحر لانه فرع الملك ولا ملك له
قلنا ممنوع فان ظهار الذمي انما يصح قياسا على ظهار المسلم لما ذكرنا من انه ليس باهل
للكفارة فيلزم منه تغير حكم الاصل المنصوص عليه بخلاف العبد فانه اهل
للكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لانتفاء الملك كالفقير اي كالحر العاجز عن ذلك
فكما صح ظهار الحر الفقير صح ظهار العبد المسلم حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته
بالمال اليسار كالفقير الحر اذا استغنى وقوله او على غيره عطف على حكم الاصل اي ولان لا
يتعين في الفرع حكم نص او اجماع على حكم الاصل لئلا يلزم ابطال النص بالقياس
فبطل قياس تمليك الطعام على تمليك الكسوة في وجوبه عينا في الكفارة لانه
لا يلزم منه ذلك فانه اي التمكين من الطعام في الفرع وهو الاطعام المعمول الاباحة
والتمليك او هو جعل الغير طاعما لانه فعل متعد بنفسه لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين من الطعام
حلوه كان يحصل تمليك الطعام واجبا عينا تغير لحكم نص الفرع وهو غير حكم الا صل
والسلم الحال اي وبطل قياسه بالمؤجل في الجواز لانه لا يلزم منه تغير حكم نص على حكم
غير حكم الاصل لان حكم الاصل وهو السلم المؤجل اشتمل على جعل الاجل خلفا عن
ملك المسلم فيه للمسلم اليه والقدرة عليه لان من شرط جواز البيع كون المبيع موجودا
مملوكا للبائع او مستحق الولاية بيعه مقدور التسليم فلما رخص الشارع في التسليم بصفة الاجل
المعلوم علمنا ان تمام الاجل الذي هو سبب القدرة المحقق عليه مقامها وجعل خلفا
عنها وفوات الشيء الى خلف كلا فوات وان كان المسلم فيه معدوما اي المسلم وانما قلنا
هذا بناء على كون اي المسلم فيه مستحقا لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق
للشرب في جواز التيمم والاقدام على الاسلام دليل على كونه مستحقا لحاجة اخرى والا
لباعه في الحال باوفر ثمن ولم يبعه بخس من الثمن الى اجل لان الرغبات متوفرة
في حصول الاسترباح وكون الاقدام دليلا ثابت بدليل النص على الاجل اي بما سلف
من قوله صلى الله عليه وسلم الى اجل معلوم وهو ان جعل الاجل خلفا عن ملك
المسلم فيه وعن القدرة عليه منتف من السلم الحال اذ لا اجل فيه يتقى

ان يقال هذا النقض يعطي انه يلزم من هذا القياس تغير حكم الاصل المنصوص
عليه نفيه في الفرع لا تعدية الحكم نص على غير حكم الاصل فينبغي ان يتردد في
القسم الاول فالجواب انه يلزم منه ايضا تعدية حكم نص على غير حكم الاصل
نهو نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان لانه خرج منه
السلم المؤجل ولم يبق تحته شيء نوع غير جائز ولا يقال بل تحته غيرهما كبيع السمك
في الماء والطير في الهواء لانا نقول هذا وامثالها من صور السلم الحال لانها
في المعنى لذلك المعنى بالسلم لانه بيع غائب بثمن حاضر والسلم ينعقد بلفظ السلم
والسلف والبيع على الصحيح فاورده المصنف في امثلة هذا القسم نظرا الى
هذا التوجيه وان كان مما يورد في امثلة القسم الاول كما نقل غير واحد
اخل لما انه باطل بوجه آخر غير ما اقتصر واعليه والشيء اذا كان باطلا باعتبارات
مستقلة قد يورد في كل من ثلثة اعتبارات تلك الاعتبارات ثم كما قال المصنف لا في
انه اي شرطان لا يتغير في الفرع حكم نص الى اخره انما هو بالذات شرط التعليل لا
شرط حكم الفرع ويستلزم انتفاء هذا التعليل التعيين في الفرع فان قيل
جوز تم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين وصرف الزكاة الى صنف
واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة دفع حاجة المدفوع اليه وهذا
المعنى موجود في دفع القيم وفي الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة وفي
هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة والنص
الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف قلنا كون التعليل المذكور مغيرا
للحكم النصي المذكور ممنوع كما سبق في اواخر التقسيم الثاني للنظم باعتبار
ظهور دلالته كما اشار اليه بقوله وتقدم دفع النقض بدفع القيم وكذا تقدم
دفع النقض في جواز دفع الزكوة لصنف فليراجع ثم ان رد ثبت وجوب استعمال
الماء لتطهير الثواب من النجاسة لما في الصحيحين جاءت امرأة الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من الحيضة كيف تصنع به فقال

حتة ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه ولابن ابي شيبة اقرصيه بالماء واغسليه وصلي
فيه وقد عم الحكم عن الثوب وفي معناه بكل مايع طاهر قالع مزيل سوى الماء
بكونه قالعا مزيلا وفيه تغيير حكم النص في الاصل واجيب بانه ليس في تجويز ازالتها
بالمايع المذكور تغيير حكم النص كما اشار اليه بقوله والحاق غير الماء بالماء في ازالة النجاسة
الحقيقية انما هو للعلم بان المقصود مما شرع من الامر بغسل الثوب بالماء ازالة النجاسة
لا الاستعمال للماء من حيث هو وان نص الشارع على الماء في قوله اغسليه بالماء
وانما قلنا للعلم بان المقصود الازالة للاكتفاء اي للاجماع على الاكتفاء عن استعماله بقطع
محلها اي النجاسة في اسقاط هذا الواجب ولو كان استعماله واجبا لعينه
لم يسقط بذلك فيتعدى هذا الحكم وهو طهارة الثوب النجس بغسله بالماء
المطلق الطاهر الى كل مزيل قالع طاهر سواء كان او غيره وانما نص على الماء لانه القالع
مانيه من اليسر لسهولة وكثرته فان قيل ينبغي ان يجوز ازالة الحدث ايضا بالمايع
المذكور وان نص على ازالته بالماء العين هذا المعنى وليس كذلك اجاب بالجواب
لا لكون ازالة الخبث بالماء معقول المعنى بخلاف ازالة الحدث به فانه غير معقول
المعنى اذ ليس الحدث امرا محققا على الاعضاء يزال بالماء بل هو اعتبار شرعي
اعتبر قائما بالاعضاء ثم وضع بالماء للقطع بان يعهده بغسل الاعضاء الثلاثة
والمسح مرا به لذلك ولا فالماء انما يزيل الاجرام الحسية لا الامور المعنوية
فاقتصر على ما علم قطع الشارع لاعتباره اي الحدث عنده اي استعمال الماء
لا يقال لا قياس المايع الطاهر القالع على الماء في هذا لان الطهارة به
على خلاف القياس اذ مقتضاه ان يتنجس الماء بملاقاة النجاسة فيختلف
النجاسة ليلة النجسة وكذا في المرة الثانية وهلم جرا الا ان الشارع اسقط
هذا لتحقق الازالة الشرعية لانا نقول كما قال المصنف واذا سقط التنجس
بالملاقات فيه اي في الماء لتحقق الازالة سقط التنجس بالملاقاة في غيره
الماء من المايعات الطاهرة القالعة لذلك اي لتحقق الازالة فان الحكم

بالتطهير

بالتطهير لا يتصور بدونها والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم
ومايقال سقط مقتضى القياس المذكور في الماء لضرورة ان اريد ضرورة الازالة
فكذا اسقط مقتضاه في غيره اي الماء ضرورة الازالة او اريد انه لا يزيل سواه
اي الماء حسا فليس هذا المراد واقعا كما يقطع به الوجدان او اريد انه لا يزيل
نجسا الماء شرعا فمحل النزاع وان لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية على حكم الاصل
اي ومن شروط الفرع هذا كالوضوء اي كقياسه في وجوب النية فيه
على التيمم بجامع ان كلا منهما تطهير حكمي لان الوضوء الشرعية متقدم على
التيمم اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة وهو التيمم بعدها فلم يجز قياس الوضوء
في ذلك عليه لثبوته اي حكم الفرع الذي هو الوضوء حينئذ قبل علته اي قبل
ثبوت علته لانها مستنبطة من حكم الاصل المتاخر عن حكم الفرع
فيلزم ان يكون متاخرة عن حكم بمرتبتين وهو باطل ويلزم ايضا ان يكون
حكم الفرع ثابتا قبل العلة وثبوت حكم القياس قبلها باطل لانه حينئذ
يكون ثابتا بدون العلة الجامعة فيكون الثابت بالقياس ثابتا بدونه
ونحو اللهم الا ان يكون الزاما للخصم لا فارق بين الوضوء والتيمم في ان كلا منهم
طهارة حكمية وقد قلتم بوجوب النية في التيمم فكذا في الوضوء فحينئذ يصح قياس
الوضوء على التيمم في وجوب النية لكن الشان في انتفاء الفارق بينهما وابدل
متاخرو الحنفية هذا الشرط بان يكون الفرع نظيره اي مثل الاصل
في الوصف الذي تعلق الحكم به في الاصل بان يوجد مثل ذلك في الفرع
من غير تفاوت لا في كل وصف ولو اشترط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثله
لما في العلة صحة تسوية مع الاصل فيه وليس الوضوء نظيره اي التيمم لان الوضوء
مطهر في نفسه اي منظف وفسره به ليتضح ان ليس المراد به المعنى الذي هو محل النزاع
فيكون مصادرة على المطلوب بل المعنى المتفق عليه وهو التنظيف من الاحداث
والاوساخ والتيمم ملوث اعتبر مطهرا شرعا عند قصد اداء الصلوة وهو اي قصد

اداها النية الواجبة فيه فلا يلزم من طهو مطهر في نفسه منظف وقرطهارته شرعا
على ذلك القصد اي قصد ادا الصلوة حتى لا يستباح الا معها وحاصله اي منع
صحة هذا القياس فرق بين المقيس والمقيس عليه من جهة الالة التي يقوم بها
الفعلان الوضوء والتيمم وهي في الوضوء الماء المطلق الطهور وفي التيمم الصعيد
الطاهر ويجوز في الوضوء في الماء وبالتيمم في الصعيد لتسمية للمثنى باسم اشرفه كما
يفيده اي كونه بين الالتين التعليل اي تعليلهم عدم صحة هذا القياس بقولهم
الماء مطهرة في نفسه والتراب غير ونحو ذلك وتعقبه المصنف بقوله وانت
تعلم ان التعبد به هنا الحكم شرعي هو اشتراط النية لثبوت التطهير بالتراب
ثم فسر المراد بالتطهير بالتراب ايضاحا له بقوله اي رفع المانعية الشرعية
من قربان الصلوة ونحوها القايمة بالاعضاء لان التعدية هذا الوصف طبيعي
للمقيس عليه والا لكان التراب في ذلك اي رفع المانعية الشرعية المذكورة وقد شرط
الشرع في ذلك اي رفع المانعية الشرعية السنة في التراب فكذا الماء وكونه اي الماء
لوصف اختص به طبيعي هو ازالة الذي والتنظيف لا دخل له اي لهذا الوصف
في الحكم اي رفع المانعية الشرعية ولا الجامع بين المعين ولا المقيس عليه وهو
الطهارة الحكمية ثم نبه على ان من الحنفية اعتبر طهارته شرعيا بعد قصد ادا
الصلوة ليس المراد به القصر على ذلك فانه اعتبر مطهرا شرعيا لغير قصد اداء غيرها
من القرب المقصودة لذاتها اي [illegible] التي تعالى وقولهم عند قصد ا
ادا الصلوة يجوز بالصلوة تعني قربة مقصودة لذاتها اي مشروعة ابتداء يعقل
فيها معنى العبادة لا تصح الا بالطهارة ومن فضل التيمم لسجدة التلاوة كما هو الصحيح
وخرج التيمم للمصحف لانه ليس بعبادة مقصودة لذاتها والتيمم للاسلام والسلام
لان كلا منهما وان كان عبادة مقصودة لذاتها لكنه يصح بدون الطهارة وما
في العلاقة المصححة لهذا التجويز ولكن دفعا وهذا البحث المفضي الى المثلية
بين الماء والتراب في اشتراط النية لاعتبار الشارع كلا منهما رافعا للمانعية

الشرعية